REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

DEUXIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 7

JUILLET 1921

QUELLE OBLIGATION Y A-T-IL POUR LE RELIGIEUX DE TENDRE A LA PERFECTION ? ..... G. Geerts 213

NOTES ET DOCUMENTS :

SUR LES TROIS DEGRÉS D'HUMILITÉ D'APRÈS S. IGNACE ..... F. Prat 248

LE MYSTICISME DE S. CYPRIEN ..... A. d'Alès 256

LA « DOCTRINE SPIRITUELLE » DU P. LALLEMANT ..... A. Pottier 268

OBSERVATIONS ET REMARQUES : 3. *CONFESSION ET DIRECTION DES PETITS ENFANTS* ..... Chan. J. Mahieu 288

COMPTES RENDUS :

Mgr A. FARGES : LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES (J. de Guibert) — *CHAN. BEAUDENOM :* LETTRES DE DIRECTION (L. Riedinger). 292

CHRONIQUE 304

BIBLIOGRAPHIE 316

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Tous droits réservés.

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

Les abonnements sont annuels et partent de janvier.

FRANCE et BELGIQUE..... **12 fr.** — UNION POSTALE..... **15 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr.**

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

Prix d'une année écoulée : **15 fr.**

ADMINISTRATION { Toulouse. 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.
Paris (7e), Bureaux des *Etudes*, 5, place Saint-François-Xavier. *Chèques-postaux*, Paris, c/c. 155-55.

Tout ce qui concerne la **RÉDACTION** doit être adressé au *Secrétaire* de la Revue, le R. P. J. DE GUIBERT, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

Paraîtront dans les prochains numéros de la Revue :

LA PÉNITENCE ET L'APOSTOLAT..... **P. Galtier.**
UN SERMON INÉDIT DE S. AUGUSTIN SUR LA CHARITÉ. **D. A. Wilmart.**
NOTES DE NEUROPATHOLOGIE..... **L. Boule.**
LE TEXTE DE DEUX LETTRES DU P. SURIN D'APRÈS L'ÉDITION DE CHAMPION ET D'APRÈS UN MSS. DE PETROGRAD..... **[L. Michel].**
LA DOCTRINE DE L'AMOUR PUR D'APRÈS LE P. SURIN. **S. Harent.**
QU'EST-CE QU'UNE IMPERFECTION ?..... **J. de Guibert.**
LA SOUMISSION AU CONFESSEUR EST-ELLE UN ACTE DE LA VERTU D'OBÉISSANCE ?..... **O. Marchetti.**
DANS SON « TRAITÉ DE L'ORAISON » S. PIERRE D'ALCANTARA A-T-IL DÉMARQUÉ LOUIS DE GRENADE ?..... **P. Dudon.**
SUR LA QUIÉTUDE..... **P. S.**
« LA VIE DANS LE CHRIST » DE NIC. CABASILAS... **G. Horn.**
PSYCHOTHÉRAPIE ET DIRECTION..... **R. de Sinéty.**

Etc., etc.

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON

QUELLE OBLIGATION Y A-T-IL POUR LE RELIGIEUX DE TENDRE A LA PERFECTION ?

Tout religieux doit tendre à la perfection. Le mot est de saint Thomas; et il n'y a personne pour le nier, voire même le contester : « Oportet quod omnis qui est in religione, ... ad perfectionen tendat (1). »

Mais si l'accord est parfait tant qu'il s'agit de l'existence de ce devoir, il n'en est plus de même quand il s'agit d'en établir l'origine, d'en déterminer la nature et l'étendue. Cela est tellement vrai, que le R. P. Vermeersch, dont on connaît la compétence en tout ce qui touche à la vie religieuse, a pu écrire : « Obligationem istam, quam omnes affirmant, parum reperimus explicatam. » Et ailleurs : « Pauca in hac re constare videntur (2). » Il en conclut : « Parce simul et caute, et, pro viribus, perspicue videtur de hoc argumento dicendum. » Bien plus que pour lui, la conclusion vaut pour nous, qui n'avons ni sa science ni son autorité. Toutefois ce défaut d'explications et, disons-le, de preuves décisives, nous met quelque peu à l'aise pour présenter des conclusions différentes de celles que défend le savant professeur de la Grégorienne.

Nous partagerons cet article en trois paragraphes :

1° De l'obligation indirecte que le religieux a de tendre à la perfection;

(1) II-II, q. 186, a. 1, ad 3.
(2) *De religiosis* .. t. II, Supplem. V; t. I, n. 224.

2° De l'obligation directe en elle-même;
3° Des conséquences de l'obligation directe.

Par obligation indirecte nous entendons l'obligation que le religieux a contractée à l'égard de la perfection, en promettant à Dieu pauvreté, chasteté et obéissance dans l'Institut de son choix, conformément aux Constitutions. Elle se confond avec l'obligation d'observer fidèlement les vœux et les règles et de persévérer dans cette fidélité. C'est un autre nom pour désigner la même chose.

Nous appelons obligation directe celle qui résulterait pour le religieux d'un engagement, pris d'une façon ou d'une autre, explicitement ou implicitement, à l'égard de la perfection même. Elle dépasse en quelque manière l'obligation des vœux et des règles; et le religieux qui la transgresse, se rend coupable d'un péché spécial contre la vertu de religion, bien distinct de celui que constitue la simple transgression des vœux et des règles.

Pour dire, dès l'abord, notre pensée : nous admettons l'obligation indirecte; et nous rejetons l'obligation directe, parce qu'elle n'est pas démontrée. Nous ne croyons pas que le religieux se rende coupable d'un péché spécial, si, habituellement ou par suite d'une disposition mauvaise, il transgresse soit les vœux et les règles, soit les préceptes ordinaires de la vie chrétienne. Mais il reste entendu que nous ne voulons parler que des religieux *en général;* les Bénédictins émettent d'une façon explicite et formelle le vœu de la conversion des mœurs; nous n'entrons pas dans les discussions que peut soulever ce vœu spécial (1).

I. — *De l'obligation indirecte.*

De l'aveu de tous, les vœux et les règles des instituts religieux sont des moyens de perfection. L'ensemble des

(1) Voir *Explication ascétique et historique de la règle de saint Benoît*, par UN BÉNÉDICTIN; Paris, Retaux, 1901 : chap. II, n. 1, chap. LVIII, n. 3.

vœux et des règles constitue une manière de vivre très propre à favoriser l'acquisition de la perfection, et fait de la vie religieuse un chemin, une méthode, un apprentissage, une école de perfection, une sorte d'exercice spirituel pour arriver à la perfection de la charité. C'est saint Thomas lui-même qui nous l'affirme : « Quaedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ... quoddam spirituale exercitium ad consequendam caritatis perfectionem (1). » D'après Suarez, « c'est un chemin vers la perfection, une manière de vivre propre à l'acquérir »; « une école de perfection (2). » Et saint François de Sales nous le répète en son langage : « La religion n'est autre chose qu'une école de l'abnégation et mortification de soi-même... Elle nous donne des règles pour servir à nos cœurs de pressoirs, et en faire sortir tout ce qui est contraire à Dieu (3). »

On connaît l'argument classique de saint Thomas ; pas n'est besoin de le développer : les vœux débarrassent l'homme des entraves qui gênent son élan vers Dieu (4).

Notons toutefois que regarder l'utilité des vœux comme *purement* négative, c'est ne pas connaître tous les services qu'ils rendent; c'est peut-être n'avoir pas sur la nature de la perfection des idées bien précises ou bien justes. La perfection de la vie chrétienne consiste, il est vrai, dans la charité parfaite; mais cette perfection de la charité ne se calcule pas sur le degré de grâce sanctifiante ou de charité infuse; elle se mesure au degré de pureté, de liberté que la charité, et avec elle toute notre vie divine, a acquise, en s'affranchissant de la tyrannie des passions et en se purifiant des inclinations mauvaises. On pourrait donc dire tout aussi bien que la perfection elle-même est quelque chose de négatif. En réalité, les passions et les inclinations mauvaises ne font place qu'aux bonnes habitudes; et les vœux favorisent le

(1) II-II, q. 186, a. 2; q. 189, a. 1.
(2) *De Relig.*, tract. VII, Lib. II, cap. IV, n. 5; cap. II, n. 3.
(3) *Entretiens spirit.*, I.
(4) II-II, q. 186, a. 9, ad 1 et a. 7; *Contra Gent.*, III, 130.

travail très positif de l'acquisition des vertus. Ce qu'on pourrait concéder, c'est que les vœux sont le renoncement à des jouissances en soi licites, à un usage permis des choses de ce monde, pour vaquer plus librement à la prière et au service de Dieu (1); et que par conséquent une fin et un résultat bien positifs s'obtiennent par le travail négatif de la destruction du moi. Le R. P. Vermeersch se rend parfaitement compte de l'utilité positive des vœux, quand il dit : « Affectus noster, terrenis solutus, cum necesssario in aliquid feratur, ultro in Deum tendit. Unde Augustinus : « Per« fectio nulla cupiditas (2). » Le mot est également de saint Augustin : « Tanto magis inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium » (3); et saint Thomas part de là pour établir une certaine gradation dans l'ascension qui se fait vers Dieu par le simple renoncement des trois vœux (4). Nous ne pouvons donc nous renier, et nous détacher de nous et de toutes les créatures, sans affirmer Dieu, sans nous attacher à Dieu et sans le réaliser en nous. Notons en outre que les vœux, surtout la pauvreté et l'obéissance, conduisent dans la pratique à un exercice continuel de l'esprit de foi et de la vertu d'humilité.

Les observances en dehors des vœux sont secondaires dans la vie religieuse. Mais leur utilité pour la perfection est incontestable. « Ce n'est pas sans un exercice continuel de générosité et d'esprit de sacrifice qu'on peut ainsi s'astreindre à se conformer dans tout le détail de la vie à une règle fixe, inflexible, qui n'accorde rien au caprice, à la satisfaction des sens et des passions inférieures (5). » Qu'on songe aussi à l'usage très fréquent des sacrements, au Saint Sacrifice de tous les jours, aux prières quotidiennes très nombreuses, à l'oraison mentale, à l'examen de conscience,

(1) II-II, q. 184, a. 6.
(2) L. C., t. I, n. 17.
(3) *De Trinitate*, XII, 16, M. 42, 1006.
(4) *De perf. vitae spirit.*, 8.
(5) De Smedt, *Notre vie surnat.*, t. II, p. 137.

à la lecture spirituelle, enfin aux exhortations et à la direction des supérieurs, qui n'ont d'autre but que de pousser au bien et à une imitation toujours plus parfaite de N.-S. Jésus-Christ. Mentionnons seulement les humiliations, les pénitences, l'exercice de la charité dans la communauté ou au-dehors.

Il est donc bien permis de conclure qu'observer les vœux et les règles et suivre le chemin qu'ils tracent, c'est tendre à la perfection. Saint Alphonse n'en demande pas davantage : « Eo ipso, quod religiosus velit servare praecepta, qua respectu ipsius obligant sub gravi, cum ista de se, et respectu aliorum sint mera consilia, volens ea servare, iam tendit ad perfectionem (1). »

Donc, obligé de garder ses vœux et ses règles, le religieux est, dans un sens très vrai, obligé de tendre à la perfection. Si, en effet, vouloir faire et faire réellement des choses en soi surérogatoires, c'est tendre à la perfection ; devoir faire plus que n'exigent les préceptes communs, c'est devoir tendre à la perfection. Du seul fait par conséquent, que le religieux doit observer ses vœux et ses règles, se trouve suffisamment justifiée cette assertion : le religieux doit tendre à la perfection, ainsi que cette autre : l'état religieux est un état de perfection. Du seul fait que le religieux est infidèle aux moyens de perfection dont il s'est librement imposé la pratique, il y a chez lui manque de tendance à la perfection et ce manque lui est imputable comme supposant la transgression de ses obligations particulières.

L'obligation d'observer vœux et règles est donc un minimum qui peut suffire pour constituer chez le religieux l'obligation de tendre à la perfection — et qui suffit, en effet, car les preuves manquent pour exiger davantage. Nous allons le montrer. Toutefois avant de passer à l'examen des preuves alléguées notons brièvement que plusieurs péchés dont le religieux, d'après les moralistes, peut se ren-

(1) *Theologia mor.* : De Statu relig., Dub. III, n. 11.

dre coupable, s'expliquent fort bien avec ce simple minimum d'obligation.

D'après saint Alphonse, le religieux pèche mortellement, s'il a l'intention positive de ne pas tendre à la perfection et de n'en avoir aucun souci (1). Le R. P. Vermeersch appelle cela le mépris de la perfection (2); et c'est bien ainsi que saint Thomas l'a appelé. Après avoir dit que le religieux n'est ni obligé d'être parfait, ni obligé aux œuvres parfaites, mais qu'il doit y aspirer, le saint ajoute : « Contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea praetermittat, sed si ea contemnat. » Un peu plus loin il dit du mépris : « per quem animus firmatur contra spiritualem profectum »; et ailleurs il déclare un religieux coupable, « ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat (3). » — C'est certainement l'opinion commune.

Ce péché, fort rare du reste, — « vix unquam committitur (4) » — trouve une explication suffisante dans l'obligation du religieux à la pratique des moyens de perfection qu'il s'est imposés. En effet, l'intention positive de ne pas tendre à la perfection est simplement incompatible avec l'observation des vœux et des règles; nul n'osera prétendre qu'on puisse sérieusement refuser de tendre à la perfection et d'en avoir aucun souci, et cependant prendre les moyens pour y arriver, en accomplissant des œuvres en soi surérogatoires, en suivant la voie des conseils que Notre-Seigneur a recommandés. Qui prend les moyens veut la fin; le principe vaut surtout quand les moyens exigent l'effort et contristent la nature.

On nous dira peut-être, que nous voilà bien forcé de reconnaître que le religieux n'est pas sans obligation à l'égard de la perfection, alors que tous nos efforts tendent à le nier. Mais premièrement, on voudra bien remarquer que

(1) L. c., n. 10, Resp. II.
(2) T. I, n. 225, 1.
(3) II-II, q. 186. a. 2. c. et ad 2; q. 184, a. 5, ad. 2.
(4) Vermeersch, t. I, n. 225, 1.

cette obligation se réduit, d'après nous, à ne pas avoir l'intention positive de ne pas tendre à la perfection. C'est, croyons-nous, exactement la pensée de saint Thomas à l'endroit déjà cité : « (Qui statum religiosum assumit) non tenetur ad hoc quod illa impleat quae ad perfectionem caritatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat : contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea praetermittat, sed si ea contemnat (1). » Tout ce que le docteur angélique demande en fait d'intention, c'est l'absence de l'intention positive de ne pas tendre à la perfection. — En second lieu, cette obligation à l'égard de la perfection, d'un caractère tout négatif, est une obligation non directe, mais indirecte, ayant sa raison formelle tout entière dans les vœux ou dans des engagements pris à l'égard d'un ensemble de moyens de perfection, même en dehors de tout institut religieux, par une personne du monde.

Nous ne voulons pas insister sur le fait que, d'après saint Thomas, le mépris de la perfection est coupable chez le simple fidèle (2). Pour le religieux le mépris sera toujours plus grave (3) ; et pour tous ceux qui ont promis à Dieu de suivre la voie des conseils évangéliques, il y aura toujours un péché contre la religion, comme n'en commettront pas ceux qui sont libres de tout engagement pareil.

Les vœux suffisent encore pour expliquer les trois péchés suivants que les auteurs mentionnent; s'exposer au renvoi pour des fautes, même simplement vénielles (4), — transgresser la règle dans le but d'être renvoyé, — demander la dispense de ses vœux ou l'indult de sécularisation pour de faux motifs, afin de pouvoir vivre à sa guise (5). Dans notre hypothèse, comme dans l'opinion opposée, le religieux est tenu de persévérer dans la pratique des vœux et des

(1) II-II, q. 186, a. 2.
(2) II-II, q. 186 a. 2 ad 2.
(3) II-II, q. 186 a. 10.
(4) Lehmkuhl, vol. I, n. 671, 1, 3.
(5) Ferrari : *De statu relig.*, p. 136 n. 59.

règles : il ne lui est pas permis de rendre lui-même cette persévérance impossible, et une dispense des vœux pour de faux motifs ne serait pas même valide. Comme les autres nous n'avons qu'à en appeler aux principes fondamentaux du traité des Lois, en particulier aux principes de l'excuse et de la dispense, qui trouvent ici quelques-unes de leurs multiples applications.

II. — *De l'obligation directe en elle-même.*

Trois opinions sont en présence. Il y a d'abord celle que nous avons exposée : les vœux et les règles sont la seule matière directe des devoirs spécifiquement religieux; en dehors de là il y a seulement des obligations indirectes que les principes généraux de la morale fondamentale suffisent à déterminer. A l'opposé, l'opinion dont le R. P. Vermeersch s'est fait le défenseur, affirme en principe que le religieux est obligé de tendre formellement à la perfection et elle en conclut que toute tiédeur, même partielle, dans l'accomplissement des devoirs, soit de la vie religieuse, soit de la vie commune, est pour lui un péché. Enfin une troisième opinion tient le milieu : le religieux doit tendre à la perfection, mais la négligence habituelle n'est un péché particulier que si elle vient à se produire dans la matière des règles et surtout des vœux.

Nous croyons pouvoir discuter en bloc les deux opinions qui contredisent la nôtre : elles affirment toutes deux l'obligation directe de tendre à la perfection, elles ne diffèrent que lorsqu'il s'agit d'en déterminer l'étendue. Avec le R. P. Vermeersch, nous pourrions simplement parler d'obligation spéciale; car si l'opinion moyenne rejette toute obligation spéciale, c'est plutôt affaire de mots, elle l'accepte en réalité. « Verbis potius quam re, s'est ainsi que s'exprime le savant jésuite, a nobis dissentire videntur quidam, qui obligationem esse specialem negent (1). » Mais nous préférons

(1) T. I, 224.

parler d'obligation directe, pour bien marquer la différence qu'il y a entre notre concept et le leur. D'après nous, le religieux n'a à l'égard de la perfection aucune obligation, si ce n'est indirectement, pour autant qu'il est tenu d'observer les vœux et les règles de son Institut. D'après les autres, il y a une obligation qui ne tire pas son origine de l'obligation des vœux.

Voici, sous leur forme la plus succincte, les arguments qu'on nous oppose et que nous allons examiner : Le religieux a l'obligation directe et spéciale de tendre à la perfection : l'état religieux comporte ce devoir — l'admission le suppose — la profession l'implique. Nous tâcherons de démontrer l'insuffisance de ces preuves ; puis, en confirmation de notre thèse, nous apporterons l'enseignement de saint Thomas et le silence de notre Mère la sainte Eglise.

Premier argument : la loi naturelle oblige tout homme à remplir fidèlement les devoirs que son état lui impose. Or c'est pour un religieux devoir d'état de tendre à la perfection. Donc la loi naturelle oblige le religieux à tendre à la perfection. — La majeure ne laisse aucun doute. La mineure est facile à prouver : l'état religieux est un état de perfection, c'est-à-dire d'hommes qui tendent à la perfection ; embrasser cet état et passer dans les rangs de ces hommes, c'est donc s'obliger à tendre à la perfection. J'espère n'avoir pas diminué l'argument. Sous une forme ou sous une autre, on le retrouve un peu partout :

« Dum communi ore, dit le R. P. Vermeersch, scriptores obligationem affirmant, qua religiosi astringantur sectanda perfectione, his verbis describunt quo potissimum spectet, pro religiosis, obligatio explendi officia status sui, quae ipsa naturae lege omni homini incumbit... (Obligatio) ex peculiari fonte manat, i. e. ex morali necessitate servandi sui status officia (1) ». Piat s'exprime de la façon suivante : « Eo ipso quod statum religiosum, qui est status perfectionis

(1) T. I, n. 224.

acquirendae, profitetur, sese obligat ad debitam ipsius perfectionis acquisitionem intendendam (1) ». Et Cl. Marc : « Religiosus tenetur, sub gravi, tendere ad perfectionem. Vi enim suae professionis tenetur velle servare statum, qui est status perfectionis, sive status tendentium ad perfectionem (2) ».

Comme on le voit, ce n'est pas des moyens de perfection, des conseils évangéliques ou des vœux, que les auteurs partent pour prouver l'obligation, mais de la profession ou de l'entrée dans l'état religieux. On peut avoir embrassé les conseils évangéliques, s'y être engagé par des vœux très formels : on n'est pas pour cela obligé de tendre à la perfection. L'obligation est inhérente à l'état religieux, et on ne l'assume qu'en embrassant cet état. Elle n'incombe pas à ceux qui dans le monde, ou même durant le temps du noviciat, promettent à Dieu pauvreté, chasteté et obéissance. « (Obligationem nitendi ad perfectionem) abiudicamus ab eo qui plane privata fecerit vota, vel versetur in instituto quod non est approbatum tamquam religiosum (3) ». Elle est propre aux instituts religieux, approuvés et reconnus comme tels par l'Eglise. Il faut en devenir membre, pour la contracter. Ajoutons que le seul fait de l'entrée dans un Institut suffit pour l'assumer. L'obligation de tendre à la perfection ne dépend pas plus de la volonté du candidat à la vie religieuse, que l'obligation du célibat ne dépend de la volonté de qui reçoit l'ordre du sous-diaconat.

Sur quoi s'appuie-t-on pour prouver l'existence de cette obligation ? On nous dit que l'état religieux comporte ce devoir : parce que cet état est un état de perfection, et qu'embrasser cet état, c'est prendre rang parmi les hommes qui par état y tendent. Mais, pour nous aussi, l'état religieux est un état de perfection ; parce que la perfection en est le but, et que les moyens de perfection, recommandés

(1) *Prael. iuris regul.* p. 230-231. Qr. 1.
(2) *Instit. mor. Alph.*, n. 2152.
(3) Vermeersch, suppl. V, II.

par le Christ, en forment l'essence. Pour nous aussi, tout religieux a pris place parmi ceux qui par état tendent à la perfection : ils y tendent sans avoir d'autre obligation à remplir, que d'observer leurs vœux et leurs règles.

Le R. P. Vermeersch a bien compris que la preuve donnée avait besoin d'un développement, qu'il fallait un principe qui lui servît de base. Ce principe, il croit l'avoir trouvé dans une des quatre notes de l'Eglise, à savoir la sainteté.

« Qui religiosa facit vota, non quovis modo profitetur disciplinam perfectionis, sed ut probatus ab Ecclesia, quae ex munere divinitus commisso, providere debet ut sit in ea vera sanctitatis professio. Haec enim professio pertinet ad Ecclesiae sanctitatem. Sicut itaque publice constitutus medicus operam suam detrectare nequit, ita religiosus, publice in eo versatus statu, ea quae veritas istius status postulat non magis quam ipsum statum deserere potest (1) ».

L'argument se réduit donc a ceci : L'Eglise manquerait gravement à son devoir, si elle laissait périr par sa faute un des éléments essentiels de sa note de sainteté. Or elle laisserait périr un de ces éléments, si elle n'imposait pas aux religieux l'obligation spéciale de tendre à la perfection. Donc elle manquerait gravement à son devoir, si elle ne leur imposait pas cette obligation spéciale — et puisqu'elle n'y manque pas, avouons qu'elle l'impose (2).

C'est la mineure, on le voit, qui importe ici et qu'il faut prouver. Or il n'y a qu'une preuve qui vaille : sans l'obligation spéciale de tendre à la perfection, la vie religieuse

(1) Vermeersch, t. II, suppl. V, II, 1. Le R. P. ajoute : « Quod argumentum innuit Suarez..., cum hanc affert rationem : Religiosum, ex vi professionis suae, teneri velle servare statum », donnant par là à entendre, qu'il ne fait que mettre en évidence ce que d'autres ont insinué. Ce n'est donc pas un argument nouveau, que le R. Père prétend nous donner.

(2) Nous ne voyons pas bien pourquoi le R. Père parle ici de l'Eglise. Il aurait pu tout aussi bien parler de N. S. Jésus-Christ ; car celui qui a dit : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles », est bien obligé aussi de garder à son Eglise son existence et ses notes.

cesse d'être un élément de cette sainteté qui caractérise la véritable Eglise.

Les canonistes distinguent dans l'état religieux ce qu'ils appellent la substance et la forme (1). La substance vient du Christ, elle est indéfectible : ce sont les conseils évangéliques. La forme vient de l'Eglise, elle peut changer au gré de l'Eglise ; et de fait il y a une évolution très remarquable de l'ascétisme des premiers temps à la vie religieuse de nos jours. Même au IVe siècle, chez les cénobites de saint Pacôme, l'usage des vœux formels n'existait pas, et la vie n'était pas encore parfaitement commune. Or il est évident, qu'une note de l'Eglise ne peut provenir de ce qui de sa nature est changeant et passager. Il est donc de toute nécessité de faire abstraction des formes particulières, quand on veut rattacher la note de sainteté à l'état religieux. L'état religieux ne saurait alors être autre chose que la profession publique des conseils évangéliques (2).

Et, en effet, nous avons beau relire les pages, que canonistes et théologiens consacrent à la note de sainteté, nous n'y trouvons rien sur l'obligation spéciale qu'on affirme ici. Ils s'accordent pour voir un signe de la sainteté de l'Eglise dans le seul fait de l'observation des conseils évangéliques.

« Hanc enim notam, dit Bouix, ita intelligunt theologi, ut debeat sanctitas in Ecclesia exterius patefieri, exercitio omnium virtutum, in summo gradu, ita ut etiam complectatur consilia evangelica (3) ». Voici comment s'exprime Piat : « Ecclesia est necessario sancta sanctitate non tantum interna, sed etiam externa et publica Necessarium ergo est, ut in ea perpetuo adsit publica sanctitatis et christianae perfectionis professio, quae sine publica evangelicorum consiliorum professione stare nequit (4) ». « L'Eglise, dit Wernz, à cause de sa préro-

(1) Cfr. Suarez *De relig.* Tract. VII, L. III, cap. II, 3 et 8.

(2) Sans aucun doute, c'est la pensée même du R. P. Vermeersch ; il l'insinue, quand il écrit : « Etiamsi nulla essent vota, tamen existeret (specialis illa obligatio), quamvis tunc minus perspicue definita ». (t. I, n. 224). Si les explications données plus haut paraissent y contredire, on saura comment les rectifier.

(3) *De iure regul*[3] t. I, p. 127 ; cfr. Perrone : *De Ecclesiae notis*.

(4) *Praelect iuris regul*, p. 24, qr. 2.

gative de sainteté, doit toujours briller de l'éclat que lui donne la profession publique des conseils : publica quaedam consiliorum professio (1) ». Pour Bouix, pour Piat et pour Wernz, la vie religieuse est donc une manifestation de la sainteté de l'Eglise, de ce seul fait, que de tout temps, au vu et su de qui a voulu voir et veut voir, on y a pratiqué et pratiquera les conseils évangéliques. Et certainement Chr. Pesch n'en demande pas davantage, quand il écrit dans sa Propédeutique : « Debent praeterea in Ecclesia existere, qui ea sequuntur, quae Christus non per modum praecepti, sed per modum consili proposuit ». Il ne craint pas d'ajouter, que rien presque ne fait tant admirer l'Eglise, que cette pratique des conseils : « Revera communiter vix aliud quicquam tam efficaciter movet homines ad admirationem Ecclesiae, quam quod vident ex eius membris tot viros et feminas nobiles et divites cotidie renuntiantes commodis saecularibus, ut totos se servitio Christi et proximorum impendant (2) ». Cela est tellement vrai, dit-il, que de nos jours les protestants ont souvent essayé d'imiter en ce point la sainte Eglise.

Voici en quels termes le R. P. Vermeersch a formulé sa seconde preuve :

« Tacito promissionis nexu idipsum a religioso praestari debet. Nisi enim hunc finem vere persequi voluisset, non ab Ecclesia cooptatus esset inter sanctitatis professores; multoque minus esset ascriptus ad sodales familiae religiosae, quae hac lege tantum non pauca ipsi religioso pollicetur. Seria voluntas servandi statum tacite spondetur a religioso non secus ac voluntas clericatus ab alumno seminarii ». (Supplem. V, II, 2).

L'Eglise et l'Institut supposent chez le candidat à la vie religieuse le propos de tendre à la perfection. L'Eglise, et encore moins l'Institut, ne consentiraient pas à admettre un candidat, qui n'aurait pas ce ferme propos. — Rien de plus conforme à la prudence et à la saine raison ; le contraire ne serait même ni prudent ni sage.

Il ne faudrait pourtant pas croire, que l'Eglise et l'Institut fassent jamais de ce ferme propos une condition *sine qua non* de leur consentement à recevoir le candidat. La

(1) *Ius Decret.*, t. III, n. 601.
(2) *Instit. propaedeut. ad s. Theolog.*[5], n. 409 et 423.

profession sera valide, sans ce ferme propos. Elle le serait même, si le candidat avait l'intention positive de ne pas tendre à la perfection, et par suite, de ne pas observer ses vœux et ses règles. On peut en effet assumer des obligations, tout en ayant l'intention de n'y être pas fidèle. A agir de la sorte le candidat se rendrait coupable d'un péché grave; la profession serait illicite : elle ne serait pas invalide.

Mais encore, et surtout, la volonté de tendre à la perfection chez le candidat ne saurait créer pour lui aucune obligation spéciale d'y tendre. Un propos n'est même pas matière à un péché d'inconstance, si l'objet sur lequel il porte, ne tombe déjà par ailleurs sous un précepte : c'est la doctrine de Lehmkuhl (1), de Schiffini (2), de Suarez (3) et des Wirceburgenses (4), contre Lugo (5) et le R. P. Vermeersch (6).

Quant au fait, que l'Eglise et l'Institut supposent cette volonté chez le candidat qu'ils admettent, il ne saurait évidemment créer ni l'obligation d'avoir cette volonté, ni l'obligation spéciale de tendre à la perfection. Inutile d'ajouter que les regrets d'avoir admis un candidat sans ferme propos, sont parfaitement stériles.

Il n'y a donc rien qui nous force à reconnaître, qu'au jour de sa profession, le religieux fasse quelque promesse tacite ou implicite, d'où l'obligation directe et spéciale de tendre à la perfection prendrait origine. Nous croyons du reste que cette seconde preuve, dans la pensée même de son auteur, ne doit être une preuve, que dans le sens le plus large de ce mot : il faudrait plutôt parler de signe et d'indice. Le R. Père en ce cas voudrait simplement dire ceci :

(1) Vol. I, n. 869.
(2) *De virt. inf.*, n. 373.
(3) *De relig.*, Tr. VI, L. I, cap. I, 3 et 6.
(4) *De virt. cardin.*, L. II, cap. II, Dub. VI, 114.
(5) *De iust. et iure*, Disp. XXIII, 1.
(6) T. I, n. 232, 3°.

Si un religieux n'avait pas voulu véritablement tendre à la perfection, l'Eglise, et surtout l'Institut, ne l'aurait jamais admis ; il y a là quelqu'indice en faveur d'une promesse tacite du candidat. Pour nous il y a là une preuve, non pas de quelqu'obligation assumée pour le candidat, mais des bonnes dispositions que l'Eglise lui demande : nous avons reconnu à l'Eglise non seulement le droit, mais le devoir de les réclamer.

Venons à la troisième preuve :

« Ipsa coniunctio, dit le R. P. Vermeersch, votorum et professionis religiosae satis demonstrat vota agnosci et nuncupari ut viam qua in perfectionem dirigimur. Qui vero spondet definitam rationem persequendi finem, idque formaliter seu qua media ad finem, tacite ac prius spondet se vere ad finem istum intentione atque opera esse nisurum (1) ».

D'après le R. Père, il y a une distinction formelle entre la profession religieuse et les vœux. Faire sa profession, c'est se ranger au nombre de ceux qui tendent à la perfection et entrer dans l'état religieux ; — émettre ses vœux, c'est promettre à Dieu certains moyens de perfection. Les vœux sont des promesses faites à Dieu ; — la profession est une promesse faite à l'Eglise, une sorte de pacte avec l'Institut, obligeant en vertu de la religion : « Neque obstat eam partim oriri ex pactione, cum ipsius pactionis causa sit tota quanta religiosa (2). » La distinction était réelle autrefois : on faisait la profession sans émettre des vœux formels. Elle l'est encore aujourd'hui ; les novices et les chrétiens dans le monde peuvent émettre des vœux, ils ne font pas la profession. Pour le religieux vœux et profession, quoique formellement distincts, ne sont pas réellement séparés ; ils se trouvent unis, et la profession se fait par les vœux (3).

(1) Suppl. V, II, 3.
(2) Suppl. V, fin.
(3) T. I, n. 206.

Or, dit le P. Vermeersch, cette union même démontre leur rapport mutuel, et indique clairement que les vœux sont une façon déterminée de concevoir l'état religieux et d'en poursuivre la fin ; un chemin vers la perfection, considéré et voulu comme tel ; des moyens de perfection, considérés et embrassés comme moyens de perfection. Or promettre des moyens en tant que moyens, promettre une manière déterminée de poursuivre la fin, c'est promettre implicitement et premièrement de tendre à la fin et de la poursuivre. Par conséquent, le religieux, en vertu de sa profession par les vœux, a l'obligation spéciale et directe de tendre à la perfection.

En réalité ce troisième argument suppose pour avoir sa vraie valeur, celui que nous avons discuté en premier lieu. Voyons cependant ce qu'il vaut en lui-même (1).

La profession, pour nous, n'est pas une promesse faite à l'Eglise. Elle est simplement l'acte par lequel le chrétien déclare son intention et sa résolution de tendre à la perfection, soit par la simple pratique des conseils évangéliques, soit par l'observation de ces mêmes conseils promise à Dieu. En reconnaissant cette profession, l'Eglise fait, que de privée elle devient publique; et par suite, les profès entrent dans un nouvel état juridique; ils prennent rang dans une catégorie spéciale et officiellement reconnue de la grande société chrétienne; ils deviennent les pratiquants reconnus et attitrés des conseils évangéliques. Inutile d'ajouter que l'Eglise pourra attacher à la profession et à l'état, tous les effets juridiques qu'elle voudra. Si un pacte intervient entre l'Eglise ou l'Institut d'une part et le candidat de l'autre, le

(1) Rappelons ici ce qui est admis de tous. Dans les premiers temps, il n'y avait pas à proprement parler de profession acceptée au nom de l'Eglise, ni de réception dans un Institut approuvé par elle : il n'y avait ni état, ni profession au sens strict de ces mots. De tout cela il y avait bien peut-être quelque chose; mais rien n'était bien défini, comme de nos jours. — Piat, l. c., p. 24, qr. 2, 2ª pars; p. 3, qr. 5; p. 16-17, qr. 1. — Vermeersch, t. I, n. 5. n 66.

candidat livrera sa personne et engagera ses services, il pourra compter en retour sur toutes sortes de biens.

Les vœux, par lesquels les religieux ont commencé un jour de promettre à Dieu les moyens, n'ont rien changé à leur attitude à l'égard de la fin. Ils avaient le désir de la perfection et le ferme propos d'y tendre; ils ont continué d'avoir l'un et l'autre. Ils ont simplement compris, que les moyens étaient mieux assurés s'ils étaient promis, et ils ont résolu de les promettre, sans assumer par là aucune obligation spéciale à l'égard de la fin. Ils avaient d'abord embrassé les moyens, parce que moyens, et moyens recommandés par le Christ. Ils s'y sont astreints dans la suite par vœu, parce que le vœu encore était moyen, et moyen implicitement recommandé par Notre-Seigneur (1).

L'union de la profession et des vœux ne saurait faire entrer dans le composé ce qu'aucun des éléments ne contient. Or ni dans la profession ni dans les vœux nous n'avons rencontré l'obligation spéciale de tendre à la perfection.

D'après le R. Père, une personne du monde ou un novice en promettant pauvreté, chasteté et obéissance, ne promet pas les moyens en tant que moyens : il n'y a que le religieux à promettre les moyens de la sorte. C'est ce qu'il faudrait prouver en montrant quelle est la cause de cette différence. Est-ce la profession? Mais manifester et déclarer, avec quelque solennité que ce soit, son intention actuelle de tendre à la perfection, n'est pas encore s'obliger à avoir toujours cette intention, et encore moins s'obliger d'une façon spéciale à tendre à la perfection. Est-ce l'acceptation par l'Eglise? Mais l'Eglise, comme tout autre, ne saurait accepter que ce que l'on offre. Est-ce l'approbation? Mais l'approbation ne change rien à la valeur morale de l'acte; elle le rend simplement officiel et y attache des conséquences juridiques.

Voici comment nous croyons pouvoir nous représenter

(1) Wernz, l. c., n. 599.

les étapes d'une vocation et d'une profession. Un chrétien désire sincèrement la perfection, il y aspire ardemment, il est résolu d'y tendre par de généreux efforts. Il comprend que les conseils évangéliques sont la voie recommandée par Notre-Seigneur à qui veut devenir parfait, et qu'il est bon de s'obliger par des vœux perpétuels à persévérer dans cette voie jusqu'à la fin de sa vie. De plus il se sent particulièrement attiré vers un Institut, dont la fin spéciale et les statuts particuliers conviennent davantage à ses inclinations et à ses goûts. Conscient de sa faiblesse, mais plein de confiance en celui qui l'invite, il va où la grâce le porte; il fait vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance dans l'Institut de son choix selon ses constitutions. Il pourrait, en plus, promettre à Notre-Seigneur, à l'Eglise et à l'Institut de tendre à la perfection; mais personne ne le lui demande, et il n'y pense même pas. De grand cœur il promet ce qu'il sait être l'essence même de la vie religieuse, les trois conseils évangéliques. De plein gré il se soumet à toutes les règles de l'Institut. Il sait ce qu'il fait, sait ce qu'il attend. Il ne s'obligerait pas à porter le joug, s'il n'avait au cœur le désir de la perfection et l'intention d'y tendre. Il est persuadé que sans ce désir et sans cette intention le joug serait trop dur et le fardeau insupportable. Puis il compte beaucoup sur la grâce de Dieu qui a fortifié la faiblesse de tant d'autres. Les vœux mêmes et les règles lui seront d'un grand secours pour se maintenir dans ses bonnes dispositions, voire pour les développer : l'Ordre le gardera, s'il le garde. Si quelqu'un vient lui dire que, par sa profession, il déclare vouloir se mettre à la suite de Notre-Seigneur, et travailler à sa perfection; il n'en sera pas surpris. C'est bien ainsi qu'il l'entend, et il voudrait le proclamer à la face du monde. Mais il ne songe même pas que, par quelque détour, cette déclaration puisse être synonyme d'un engagement formel. Il ne soupçonne pas qu'en manifestant son intention de tendre à la perfection, il assume l'obligation spéciale d'y tendre. Il fait un pacte avec l'Institut, et croit avoir droit

à tous ses bienfaits, en lui livrant de grand cœur sa propre personne, munie des dispositions les plus généreuses. Il promet à Dieu d'être pauvre, chaste et obéissant, et ne serait même pas en état de comprendre, que ce qu'il promet parceque moyen, sans qu'il le sache, est promis comme moyen et lui vaut une obligation spéciale. — En tout cela il ne paraît pas, qu'il y ait quoi que ce soit d'irrégulier, d'illogique ou d'anormal.

Les arguments proposés pour établir l'existence d'une obligation directe de tendre à la perfection nous paraissent donc insuffisants. Il nous reste à confirmer notre thèse par l'autorité de saint Thomas et le silence de l'Eglise.

Saint Thomas distingue nettement la fin et les moyens de la vie religieuse. C'est de la fin que l'état religieux tire son nom de « religion », et celui d'état « de perfection (1). » Mais c'est de l'obligation assumée à l'égard des moyens que l'état religieux tire son origine. Les moyens sont la matière des obligations religieuses; et c'est du fait que le chrétien s'oblige à ces moyens, pour toujours et solennellement, qu'il entre dans l'état religieux. « Ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis... Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent : in quo consistit perfectio praesentis vitae (2). » Saint Thomas oppose nettement « ea quae sunt perfectionis » c'est-à-dire les moyens ou instruments (3) de perfection et la perfection elle-même. La perfection consiste à vaquer librement à Dieu; les moyens consistent à s'abstenir de choses en soi licites. L'obligation qu'assume le religieux, ne regarde pas directement la fin, elle regarde les moyens : il fait vœu de s'abstenir des choses

(1) II-II, q. 186, a. 1, ad 3; q. 184, a. 5, a. 6.
(2) II-II, q. 184, a. 5; cf. *Opusc. de perf. vitae spirit.*, cap. XVI princ.
(3) II-II, q. 186, a. 2.

du monde. La perfection est simplement le but que le religieux se propose.

Si le texte précédent pouvait laisser encore quelque doute au lecteur, et si la fin ne lui paraissait pas assez clairement exclue comme matière des obligations spécifiquement religieuses, voici un passage assez clair pour ne laisser de doute à personne. Saint Thomas se fait cette objection :

« C'est parler bien improprement, semble-t-il, de dire que la perfection de la religion (c'est-à-dire l'essence) consiste dans ces trois vœux. En effet, la perfection de la vie consiste plutôt dans les actes intérieurs... Or par le vœu de religion on s'oblige aux choses de perfection. Donc ce sont les vœux des actes intérieurs (par ex. de contemplation, d'amour de Dieu et du prochain, et autres actes semblables), qui devraient entrer dans la religion, bien plus que les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, qui se rapportent aux actes extérieurs. »

Voici sa réponse :

« Status religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem caritatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas... Et ideo interiores actus virtutum (puta humilitatis, patientiae, et huiusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem (1). » Les vertus intérieures et les actes qu'on peut en poser, ne tombent pas sous les vœux de religion : parce que les vertus constituent la perfection, et que la perfection, étant la fin et le but des vœux, ne tombe pas sous les vœux.

D'après saint Thomas la perfection est la fin des vœux, et comme telle, en dehors de ce qui constitue la religion ou l'état religieux. Elle est en dehors de l'obligation du vœu de religion, en dehors de ce à quoi le religieux s'oblige. D'après le R. P. Vermeersch (2), la perfection, précisément parce qu'elle est la fin, est implicitement promise, et promise en premier lieu avant les moyens, qui sont l'objet explicite de la promesse.

(1) II-II, q. 186, a. 7, ad 1.
(2) Suppl., V, II, 3.

On nous objectera, qu'en plus d'un endroit, saint Thomas dit formellement, que le religieux doit tendre à la perfection. Nous ne voulons pas le nier. Mais qu'on veuille bien observer — nous en avons déjà fait la remarque — comment saint Thomas définit et circonscrit cette obligation. Le religieux est tenu de tendre à la perfection, mais il ne pèche contre cette obligation que s'il se refuse positivement à tendre à la perfection : « Non peccat si ea praetermittat, sed si ea contemnat (1). » « Est transgressor professionis, ... solum si contemnat ad perfectionem tendere (2). » Ce n'est que par le mépris de la perfection qu'il se rend coupable de mensonge et d'hypocrisie : alors seulement ses dispositions intérieures sont en contradiction avec l'état qu'il professe et l'habit qu'il porte (3). Ce mépris n'est pas comme chez le R. P. Vermeersch et autres, un des cas où le religieux manque à son devoir de tendre à la perfection ; mais il en montre l'étendue et en indique le vrai sens (4).

L'Eglise, dans ses derniers temps, a eu à cœur de donner aux Constitutions toute la clarté désirable. Dans la formule de profession, il doit être dit simplement et clairement, que le religieux promet à Dieu pauvreté, chasteté et obéissance selon les Constitutions de l'Institut pour un temps déterminé ou pour toujours. Dans le commentaire à faire de chaque vœu, il faut que l'on distingue nettement ce qui tombe sous le vœu de ce qui relève uniquement de la vertu correspondante (5). Or malgré ce souci de la clarté, l'Eglise ne demande pas qu'on fasse mention dans la formule de profession de l'obligation de tendre à la perfection, et dans le livre des Constitutions elle ne demande ni un chapitre, ni un article, ni même un numéro pour expliquer un devoir qui, d'après quelques-uns, est si gros de conséquences. Les

(1) II-II, q. 186, a. 2.
(2) II-II, q. 186, a. 2. ad 1.
(3) II-II, q. 184, a. 5, ad, 2.
(4) Voir plus haut p. 218.
(5) Battandier : *Guide canonique*, 5, n. 183 (148), n. 203 (166).

sœurs de Nazareth de Châlons parlaient dans leurs Constitions du vœu de perfection. Rome voulut que ce passage fût rayé: « Expungendum erit quod dicitur p. 65 de voto perfectionis (1). » Si la S. Congrégation n'y avait vu qu'un manque de justesse ou de précision dans l'expression, elle se serait probablement contentée d'une simple correction. Pourquoi n'a-t-elle pas remplacé ce vœu de perfection par l'obligation spéciale de tendre à la perfection, si omettre cette obligation constitue une lacune? — Dans ces circonstances, le silence de tant de Constitutions approuvées par l'Eglise, nous paraît bien être un précieux indice. Le devoir du religieux à l'égard de la perfection doit ne pas être ce que Gury, Vermeersch et autres prétendent, et se réduire à ce que saint Thomas affirme.

Le code que Benoît XV vient de promulguer, n'est pas plus explicite que les Constitutions modernes. Dans l'état religieux, aux préceptes communs viennent s'ajouter les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance; voilà l'essentiel (*Canon* 487); viennent ensuite les règles et les Constitutions de chaque Institut, auxquelles le religieux est obligé de conformer sa vie. Et l'obligation de tendre à la perfection? Elle se confond avec l'obligation d'observer les vœux et les règles : c'est en les observant qu'il tend à la perfection de son état : « atque ita ad perfectionem sui status tendere. » (*Canon* 593).

III. — *Des conséquences de l'obligation directe.*

Nous avons maintenant, pour achever de discuter la thèse de l'obligation directe, à examiner les conséquences qu'en déduisent ses défenseurs. Ceux-ci, nous l'avons vu, se divisent en deux groupes, précisément en raison des conclusions plus ou moins étendues qu'ils tirent des principes

(1) Bizarri : *Collectanea S. C. Epic. Episc. et Regul.*, Romae, 1885, p. 795.

qui leur sont en réalité communs. Voyons donc les conséquences telles que les tire chacun des deux groupes.

Gury se pose la question : « Quand le religieux pèche-t-il gravement contre le précepte de tendre à la perfection? » et il répond : « Il pèche gravement contre ce précepte, si très souvent il transgresse les vœux en matière grave. » « La chose, dit-il, est évidente, puisqu'il néglige les moyens essentiels et par conséquent absolument nécessaires, pour garder cette obligation (1). » Piat n'apporte aucune raison et dit simplement : « Si vota saepesaepius infringat in re gravi (2). » Cl. Marc donne cette raison, « qu'il faut observer les vœux non seulement en raison d'eux-mêmes, mais encore en tant que moyens essentiels de perfection (3). » Lehmkuhl est plus explicite : « Transgresser le vœu une fois en passant en matière grave, ce n'est pas encore rejeter la tendance à la perfection, puisque celle-ci doit s'entendre de l'état habituel du religieux; mais où il y a transgression fréquente des vœux en matière grave, cette tendance ne peut plus subsister — aussi n'est-ce pas seulement de la trangression du vœu qu'on se rend coupable, mais de plus on se rend coupable de négligence grave par rapport à la tendance à la perfection (4). »

S'il faut en croire Gury, tous les auteurs sont de son avis : « ita omnes. » Mais peut-être n'entend-il pas affirmer cette unanimité pour l'opinion en elle-même, et veut-il constater uniquement que ceux qui partagent son opinion, en donnent tous la même raison. Il paraît bien, en effet, que ni Busenbaum dans sa *Medulla,* ni saint Alphonse dans sa *Theologia moralis*, ni Ballerini-Palmieri dans l'*Opus morale,* ni Aertnys dans sa *Theologia moralis,* ne mentionnent d'une façon explicite le péché que Gury juge nécessaire d'admettre. Si les principes de ces auteurs con-

(1) Gury, II, n, 143.
(2) T. I, p. 231, qr. 4, 4°.
(3) *Instit. mor. Alph.* [7], t. II, n. 2153.
(4) Vol. I, n. 671.

duisent inévitablement à cette conclusion, il aurait été utile de le démontrer ou au moins de le dire, pour les deux premiers; et nous pourrions plus facilement le supposer pour les autres.

Salsmans adopte, il est vrai, l'opinion de Gury, mais fait d'abord cette observation générale : « Rarement on pèchera mortellement contre cette obligation (de tendre à la perfection), si on ne méprise pas formellement la perfection religieuse, ou si on n'a pas l'intention positive de n'en avoir aucun souci (1). » La façon dont s'exprime Wernz est encore plus digne de remarque. D'après lui, le religieux doit s'abstenir « de l'intention de ne pas tendre à la perfection ou de ne pas observer les vœux et les autres obligations graves de son état, manifestée par exemple par la négligence fréquente et habituelle (2). » La négligence habituelle ne serait donc pas un péché spécial, mais uniquement le signe d'une intention certainement coupable, de l'intention positive de ne pas observer les obligations graves de son état.

Saint Alphonse (3) en appelle à saint Thomas, pour prouver qu'un religieux ne commet pas de péché mortel, s'il veut uniquement observer les différentes obligations graves, et transgresser les autres statuts; et c'est du silence du docteur angélique qu'il tire son argument. Nous croyons avoir le même droit à invoquer l'autorité de saint Thomas, contre Gury, etc.; car sur ce point comme sur l'autre, il garde un profond silence (4). Nous nous demandons même, si ce n'est pas à un témoignage très explicite que nous pouvons faire appel. Nous lisons, en effet : « In quibusdam religionibus aliqui profitentur... vivere secundum regulam, id est tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam

(1) Génicot-Salsmans, vol. II, p. 86, II.
(2) L. c., n. 648.
(3) L. c., n. 11.
(4) II-II, q. 186, a. 9.

exemplar; et hoc tollitur per contemptum (1). » C'est comme si saint Thomas disait : contre l'obligation de tendre on pèche par le mépris, et il y a mépris, si on ne veut en faire aucun cas (2).

L'opinion de Gury ne paraît donc pas avoir pour elle le consentement unanime des moralistes et des canonistes; et la déférence pour leur autorité ne nous oblige pas à être de son avis. Reste à savoir, si nous devons nous incliner devant les preuves et les raisons qu'il apporte.

En somme tous les arguments reviennent à celui-ci : le religieux, par devoir d'état, doit tendre à la perfection. Il le doit par l'observation habituelle de ce qui constitue son état, les vœux et les règles, les vœux comme partie essentielle, les règles comme partie accidentelle. Si donc il n'observe pas, habituellement au moins, ses devoirs essentiels, il manque gravement à son devoir de tendre à la perfection (3).

L'argument, tel que nous venons de l'énoncer, se compose d'un antécédent et d'un conséquent : évidemment, c'est le conséquent qui importe. Il se compose de deux propositions, que nous allons soumettre à l'analyse et à la critique.

Le sens de la première proposition ne laisse pas de doute. Le religieux a, à l'égard de la perfection, une obligation, qui ne tire pas son origine des vœux, mais de la profession et de l'état qu'il embrasse. Or nous croyons avoir démontré que de l'état religieux et de la sainteté qu'il exige, on ne peut tirer aucun argument pour prouver que le religieux ait à l'égard de la perfection quelqu'obligation directe. Nous ne pouvons donc que nier ce que Gury affirme. Pour les devoirs spécifiquement religieux nous n'avons qu'un principe : le profès a l'obligation d'observer ses vœux et les règles avec les obligations qui en découlent.

(1) II-II, q. 186, a. 9, ad. 1.
(2) II-II, q. 186, a. 9, ad. 3.
(3) Cf. Gury, II, n. 142; Lehmkuhl, vol. I, n. 671.

Mais oublions pour le moment ce que nous avons démontré, et sans parler du devoir d'état, contentons-nous de cette proposition : Le religieux doit tendre à la perfection. Puis complétons l'antécédent par la seconde proposition : Il le doit par l'observation habituelle des vœux et des règles. A côté de Gury (1) nous trouvons entre autres Piat (2) et Lehmkuhl (3); mais Vermeersch et Salsmans deviennent ses adversaires : ils n'admettent pas l'obligation dans cette forme concrète, puisque d'après eux le religieux peut pécher contre son devoir de tendre à la perfection en transgressant, non seulement les vœux et les règles, mais même les préceptes ordinaires de la vie commune. De plus pour le péché la transgression fréquente et habituelle ne suffit pas d'après le R. P. Vermeersch, c'est une disposition habituelle de torpeur ou d'obstination qui rend coupable.

Si le religieux, dirons-nous, doit tendre à la perfection, par l'observation des vœux et des règles, cette obligation peut se concevoir de trois façons différentes. Pourquoi faut-il que ce soit l'observation habituelle des vœux et des règles? Pourquoi ne peut-on pas se contenter de moins? Pourquoi ne faut-il pas davantage?

On pourrait exiger moins. Retournons à l'époque, où il n'y avait pas de vœux formels, où tout était moins bien défini que de nos jours, au temps de l'ascétisme primitif. D'une façon ou d'une autre les ascètes s'engageaient à suivre les conseils évangéliques, et à faire de ces conseils la règle de leur vie. Ne pourrions-nous pas appliquer à la pratique de cette règle la formule de saint Thomas, que nous avons déjà citée? « Vivere secundum regulam, id est, tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar; et hoc tollitur per contemptum (4) ». Ce minimum d'obligation était

(1) T. II, n. 142.
(2) T. I, p. 230, qr. 3.
(3) Vol. I, n. 671.
(4) II-II q. 186, a. 9, ad 1.

nécessaire, puisqu'on ne conçoit pas qu'ils n'en eussent aucune : ils ne pouvaient sans péché secouer le joug, ni vivre sans le moindre souci de la perfection évangélique. Mais de quel droit affirmer et imposer à ces ascètes une obligation plus étendue, si de leur propre gré ils n'avaient pris quelqu'engagement particulier ? — Et s'il faut à tout prix, que de nos jours le religieux soit obligé à autre chose qu'à l'observation des vœux et des règles, pourquoi ce minimum d'obligation des ascètes ne suffirait-il pas aujourd'hui ?

On pourrait exiger davantage. Nous n'en sommes plus pour la vie religieuse à cette situation mal définie des premiers siècles. Quiconque se fait religieux, promet à Dieu pauvreté, chasteté et obéissance, et s'engage à observer la règle, pour autant qu'elle oblige. La matière des vœux et des règles est déterminée par les constitutions de chaque Institut. A transgresser les vœux il y a péché dans chaque cas particulier.— Qu'on discute sur le temps des ascètes, et qu'à défaut d'obligations de détails, on cherche quelqu'obligation plus ou moins générale, puisque toute obligation ne saurait faire défaut ; c'est chose assez facile à comprendre. Mais ce qui ne se comprend pas, c'est que cette obligation générale, inventée — si je puis m'exprimer ainsi — pour régulariser une situation illégale, doive encore être maintenue à une époque, où la vie religieuse est régie par un code de lois morales exactement définies. Ne suffit-il pas que le premier devoir de ne pas mépriser la perfection ait été remplacé par cent autres ? Et passe encore pour cette défense de mépris. C'est l'obligation spéciale d'observer habituellement les vœux et les règles, que nous ne pouvons accepter. Je ferais moins de difficulté à l'admettre pour le temps des ascètes : il fallait quelqu'obligation générale ; avec l'observation habituelle la situation était réglée d'une façon raisonnable : elle avait son utilité. Mais pourquoi, alors que nous avons tant d'obligations sous peine de péché, maintenir une obligation générale, qui ne nous rend pas plus religieux, qui ne nous donne aucun nouveau mérite,

qui n'est d'aucune utilité pour affermir notre volonté, et dont le seul effet paraît être de récapituler nos péchés ?

On nous dit que, si nous transgressons très souvent les vœux en matière grave, à tous les péchés déjà commis nous en ajoutons un spécial et très grave. On le dit, et on le prouve par une pétition de principe : le religieux pèche gravement s'il n'observe pas habituellement ses vœux, parce qu'il doit observer habituellement ses vœux. Et si nous nous récrions contre la preuve, en disant : mais ce n'est pas seulement l'observation habituelle qui est exigée, il faut davantage, les vœux doivent s'observer dans tous les cas particuliers ; — on nous répond que l'observation habituelle est un devoir spécial, et pour prouver ce devoir on fait appel à un principe que nous avons nié dans le sens qu'on lui prête : le religieux, par devoir d'état, doit tendre à la perfection. Nous ne sommes même pas les seuls à le nier ; parmi nos adversaires, il y a Vermeersch et toute son école, qui nous appuient. Pour eux l'obligation spéciale de tendre à la perfection existe, mais ce n'est pas par l'observation habituelle des vœux et des règles, qu'on s'en acquitte : pour eux, comme pour nous, c'est là une assertion gratuite ; et pourtant elle mériterait d'être prouvée.

L'obligation spéciale de tendre à la perfection a, d'après le R. P. Vermeersch, une triple conséquence : trois obligations négatives. Nous avons parlé ailleurs des deux premières, à savoir du mépris de la perfection et de la désertion formelle ou équivalente de l'état religieux ; nous n'avons aucune raison d'y revenir. Nous n'avons qu'à nous occuper de la troisième, de beaucoup la plus importante : « vetat habitualem dispositionem studio perfectionis contrariam (1) ». Nous avons montré, que les deux premières obligations trouvent une explication suffisante dans les trois

(1) T. I, n. 224.

vœux ; nous verrons maintenant à quoi se réduit la troisième.

En deux points cette opinion diffère de la précédente, défendue par Gury, Piat, Lehmkuhl, etc. En premier lieu, la matière de l'obligation est plus étendue : aux devoirs de la vie religieuse viennent s'ajouter les devoirs ordinaires de la vie commune. En second lieu la raison formelle n'est pas la même. Tout-à-l'heure la raison formelle se trouvait dans le principe concret de l'obligation de tendre à la perfection par les vœux et les règles, avec laquelle la transgression fréquente et habituelle de ces devoirs était jugée incompatible. Maintenant la raison formelle est l'obligation spéciale de tendre à la perfection, sans addition et sans glose ; et c'est la disposition habituelle à transgresser n'importe quel précepte, qui est jugé incompatible. La fréquence des péchés ou l'habitude extérieure de pécher ne suffit pas pour constituer une infraction spéciale au devoir que Vermeersch affirme ; cette fréquence peut provenir d'une fragilité particulière, et les péchés, grâce aux bonnes dispositions du sujet, sont aussitôt retractés, de sorte qu'ils n'engendrent aucune disposition habituelle contraire à la sainteté : c'est le R. Père lui-même qui en fait la remarque (1).

Que faut-il penser de l'assertion du P. Vermeersch ?

Ferrari, supérieur général des clercs réguliers de saint Paul, avait déjà enseigné en 1899 : « Pèchent contre l'obligation de tendre à la perfection, ceux qui s'engourdissent dans une véritable tiédeur (2). » Le R. P. Salsmans a adopté la conclusion de son éminent confrère, et le R. P. Victorius d'Appeltern y a également souscrit ; ils ont complété et corrigé en ce sens les conclusions pratiques de Génicot dans sa *Morale* (3) et de Piat dans ses *Praelectiones iuris regu-*

(1) T. I, 225, 2.
(2) *De statu religioso*, n. 59.
(3) Vol. II, n. 86.

laris (1). Je suis convaincu que l'opinion a encore bien d'autres défenseurs.

Mais d'autre part, la liste serait longue de ceux qui ne font aucune mention du péché contre la vertu de religion dans le cas d'une disposition habituelle à violer les préceptes ordinaires de la vie chrétienne. Dans la pratique, malgré l'enseignement reçu, beaucoup de religieux ne croient guère à ce péché spécial; non seulement ils ne s'en accuseront pas, ce qui très souvent n'est pas nécessaire (2); mais ils ne l'admettent pas. Enfin n'oublions pas, que même dans la matière des vœux, Gury, Piat et Lehmkul sont pour le P. Vermeersch, jusqu'à un certain point, des adversaires; leur principe a une forme plus concrète, et ils concluent au péché dans le cas d'une simple fréquence des transgressions, sans se demander s'il y a vraiment une mauvaise disposition chez le religieux qui s'en rend coupable.

Quand à saint Thomas, dans deux articles successifs il traite les deux questions suivantes : si un religieux pèche toujours gravement en transgressant ce qui se trouve dans sa règle; si un religieux dans la même espèce de péché pèche plus gravement qu'un séculier (3). A la première question le saint docteur répond en distinguant comme toujours la fin et les moyens, la perfection ou les actes de vertu et les observances extérieures. Puis il distingue les actes de vertu en deux catégories : ceux qui tombent sous quelque prétexte ordinaire de la vie chrétienne, et ceux qui dépassent les préceptes communs : dans ce dernier cas il n'y a pour lui péché grave, que s'il y a mépris. Dans les observances il distingue ce qui est matière des vœux de ce qui ne l'est pas; à moins que la règle ne contienne des préceptes, il n'y a, sauf le cas de mépris, jamais péché grave à transgresser la règle en dehors de la matière des vœux. — A la seconde question saint Thomas répond en ce sens : le

(1) Qr. 147.
(2) Vermeersch, t. I, n. 225, N. B.
(3) II, q. 186, a. 9, et a. 10.

fait que le péché est commis par un religieux, peut être une circonstance aggravante, dans le cas de mépris ou de scandale ; et ce sera la raison d'une malice nouvelle, si la matière d'un précepte de la vie commune se trouve être en même temps matière d'un vœu, de la pauvreté ou de la chasteté par exemple. — Il faut avouer que l'occasion était belle, pour donner à entendre qu'en plus du mépris, du scandale et de la transgression d'un des trois vœux, la violation de l'obligation de tendre à la perfection peut ajouter une nouvelle malice, à savoir dans le cas d'une disposition habituelle à violer les vœux ou n'importe quel précepte de la vie commune. Saint Thomas n'y paraît pas avoir songé, malgré tout le soin qu'il a mis à faire toutes les distinctions possibles. Nous pouvons en conclure, que l'opinion du R. P. Vermeersch n'a pas été la sienne.

En voilà assez pour l'argument d'autorité. Passons à l'examen de l'opinion en elle-même. Nous n'avons pas à revenir sur le principe : le religieux a l'obligation spéciale de tendre à la perfection ; nous croyons avoir montré l'insuffisance des preuves apportées pour établir ce principe. Mais, même en le supposant admis, que vaut la conséquence qu'en tire le R. P. Vermeersch, à savoir l'obligation spéciale de rejeter toute disposition habituelle contraire à la tendance vers la perfection ?

L'obligation, que toute loi impose, dit Noldin, comprend plusieurs éléments ; voici comment il énonce le quatrième : « (Lex obligat) ad removenda vel praecavenda impedimenta, quæ eius observantiam proxime impossibilem reddant, si id fieri possit sine gravi incommodo ; qui enim ad finem tenetur, eo ipso tenetur etiam ad removenda vel non ponenda impedimenta, quæ fini obtinendo proxime obstant (1) ». Supposé admis, que le religieux a l'obligation directe et spéciale de tendre à la perfection, il s'ensuit donc nécessairement, qu'il a le devoir de faire disparaître

(1) *De principiis*[9], n. 163.

ou de ne pas laisser naître l'obstacle, qui rend l'accomplissement de cette obligation impossible. Le point important sera de bien définir cet obstacle.

En soi n'est pas nécessairement un obstacle tout ce qui est plus ou moins contraire à la perfection : ce qui souille ou ce qui trouble, un acte mauvais ou imparfait, une habitude, une affection, une passion ou une inclination mauvaise. C'est plutôt la matière, sur laquelle se portera l'effort de l'âme désireuse de progrès. Tout ce qui rend la tendance à la perfection simplement difficile, ne paraît pas davantage devoir entrer en ligne de compte : il ne s'agit pas de ce qui met obstacle à la facilité, mais de ce qui met obstacle à la possibilité de tendre à la perfection. Puis il faut distinguer la possibilité ou l'impossibilité de l'amendement, ou du progrès, ou si vous voulez, de l'effort efficace, de la possibilité ou de l'impossibilité de l'effort habituel : en réalité ce qui doit être possible, ce n'est pas directement le progrès, mais l'effort sérieux pour progresser, qui du reste ne sera jamais sans aucun résultat. Enfin comme l'amendement se fait généralement petit à petit, qu'une conversion va par étapes, que les vertus s'acquièrent une à une et la perfection par degrés, l'effort ne se porte pas sur tout à la fois : il doit être méthodique, s'il veut être efficace. L'effort n'est donc pas impossible, parce que dans les commencements il ne peut se porter sur le même objet que plus tard ou à la fin. Il faut même qu'on procède avec ordre, et que la lutte s'entame d'abord contre l'habitude des fautes graves, puis contre les péchés véniels délibérés, et enfin contre les péchés sémi-délibérés.

Le R. P. Vermeersch ne nous paraît pas avoir très bien défini l'obstacle. Dans son tome I il parle d'une disposition habituelle contraire à la poursuite de la perfection, d'une disposition qui exclut l'effort : « studio perfectionis contrariam (1) » — « conatum ad sanctitatem excludit (2). » Dans

(1). N. 224.
(2) N. 225, 2.

son tome II, il parle d'une disposition, qui met obstacle non à l'effort lui-même, mais à l'efficacité de l'effort ou au résultat; c'est un obstacle, qui empêche l'effort d'aboutir : « praecluditur ipse perfectionis aditus », — « ut observatio consiliorum queat esse quidam motus ad perfectionem (1). » La première façon de concevoir l'obstacle paraît bien être la vraie et la seule bonne. En effet, ce que le religieux se propose et ce que, d'après le R. P. Vermeersch, le religieux a promis, c'est de tendre à la perfection, et de s'efforcer de la réaliser dans une certaine mesure. Un institut religieux « n'est pas une assemblée de personnes parfaites, dit saint François de Sales, mais de personnes qui prétendent de se perfectionner; non de personnes courantes, mais de personnes qui prétendent de courir (2). » « C'est une école où l'on apprend sa leçon : le maître ne requiert pas toujours que les écoliers sachent sans faillir leur leçon; il suffit qu'ils aient attention de faire leur possible pour l'apprendre (3). » Si donc le religieux doit simplement tendre à la perfection, c'est l'obstacle à cette tendance qu'il ne lui est pas permis de laisser subsister.

Le R. P. Vermeersch signale comme obstacles « desidia » et « obstinatio », ce qui veut dire, si je ne me trompe : l'indolence et l'obstination, l'insouciance du bien et l'obstination au mal. Mais cette mauvaise disposition, d'après lui, ne doit pas s'entendre d'une façon générale par rapport à tout ce qui est vertu et perfection; elle doit se prendre dans le détail des vertus et des préceptes. Il y a matière à un péché spécial, contre la vertu de religion, du moment que le religieux, par insouciance ou obstination, renonce habituellement à la lutte contre un péché particulier, que ce péché soit la transgression d'un devoir spécifiquement religieux ou d'un devoir commun de la vie chrétienne. Or

(1) Suppl., V. II.
(2) *Entret. spiril.*, I.
(3) *Extrel. spirit.*, XX.

voilà ce que nous ne saurions admettre, même si on arrivait à prouver le principe de l'obligation directe et spéciale de tendre à la perfection. Car tendre à la perfection en général, ce n'est pas tendre à chaque vertu en particulier. L'insouciance ou tiédeur partielle, voire même l'obstination pour un point particulier n'entrave pas nécessairement tout effort vers la perfection, et qui plus est, ne rend pas nécessairement l'effort sur la perfection inefficace et infructueux.

A notre avis, le seul obstacle est de n'avoir aucun souci de la perfection, ou d'avoir l'intention positive de ne pas y tendre : cette insouciance et cette obstination-là rend nécessairement et l'effort et le succès impossible. Mais réduire l'insouciance et l'obstination à ces proportions, c'est en somme rejeter purement et simplement l'opinion du R. P. Vermeersch, pour nous contenter de celle de saint Thomas.

Ainsi donc les conséquences que Gury et Vermeersch tirent chacun de leur principe, nous paraissent inadmissibles, même si ce principe venait à être démontré.

On nous permettra de conclure par ce simple syllogisme : une obligation pour pouvoir s'imposer doit être moralement certaine : or, malgré toutes les imperfections et les lacunes de notre discussion, un point nous paraît acquis, c'est que Gury et Vermeersch n'ont pas réussi à rendre certaines les obligations qu'ils veulent imposer. Donc pratiquement ces obligations n'existent pas pour le religieux, qui a le droit par conséquent de s'en tenir aux seules obligations certaines que lui imposent les vœux et les règles, d'après les constitutions de son Institut.

Nous ferons donc nôtres, en terminant, les paroles du P. Oberrauch, de la Stricte Observance, dans le *Petit Traité de la Perfection chrétienne,* qu'il édita en 1767 : « Cogitare debetis, statum religiosum per vota aliaque praecepta novas obligationes inducere quidem, ipsum tamen et omnia

eius officia non esse ipsam perfectionem, nec obligationem praecipuam ad eam contendendi continere. Religiosi equidem ad singularem vitae perfectionem teneri dicuntur, sed ista obligatio ab obligatione votorum et praeceptorum non distinguitur, ita ut non ad ipsam perfectionem, sed nonnisi ad quaedam definita perfectionis subsidia speciatim teneantur. Quare praecipuum et primum perfectionis sectandae officium reapse cum reliquis commune habent, ad quam Status Religionis est auxilium seu, ut rectius dicam, omnium auxiliorum insigne quoddam compendium (1). »

Fribourg (Suisse). Guillaume Geerts, M. S. C.

(1) Le R. P. Gaudentius Guggenbichler, définiteur général des Frères Mineurs, a reproduit plus tard cette page et tout le *Traité* dans l'*Introductio ad vitam seraphicam* (p. 54), qu'il a composée pour les novices et jeunes profès de son ordre.

NOTES ET DOCUMENTS

SUR LES TROIS DEGRÉS D'HUMILITÉ

D'APRÈS SAINT IGNACE

Une lecture réfléchie des trois degrés d'humilité de saint Ignace soulève nombre de questions d'ordre spéculatif, dont le retraitant n'a guère à s'occuper et que la plupart des commentateurs ne touchent pas ou ne touchent que d'une main légère, mais qui ont bien leur intérêt pour une claire intelligence des *Exercices*. En quoi consiste précisément l'objet, le motif, la nature, la distinction spécifique et la gradation des trois degrés? Nous disons *les* trois *degrés* pour nous conformer à l'usage, d'ailleurs fondé en raison ; mais saint Ignace parle seulement *de* trois *modes* ou *de* trois *sortes* d'humilité *(de tres maneras de humildad)*, sans appuyer sur l'idée de progrès ou de gradation qu'évoque le nom de degré et sans indiquer un cycle complet et déterminé que l'article défini suggère.

*
* *

Le premier degré n'a rien de difficile ni d'obscur, bien que tous les termes soient à peser attentivement. Être tellement soumis à la volonté de Dieu que pour rien au monde on ne songe à violer un précepte obligeant sous peine de péché mortel : voilà le motif et l'objet propres de ce degré.

Mais, dans le second, la difficulté saute aux yeux. D'abord il semble qu'il y ait deux objets, et deux objets disparates : la *fuite* absolue du péché véniel et l'*indifférence* à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu ou ne conduit pas à Dieu. Le

P. de Hummelauer prend acte de cette dualité, à ses yeux manifeste, pour conclure que le caractère essentiel du second degré doit se tirer, non de l'objet, mais du motif. Selon lui, le motif déterminant du premier degré, c'est la crainte; celui du second, la justice, l'équité, l'honnêteté; celui du troisième, l'amour (1). Mais on ne voit pas bien comment la justice ou les vertus congénères pourraient nous établir dans l'indifférence à l'égard des créatures. Et d'ailleurs saint Ignace indique comme motif du premier degré, non la crainte, mais la soumission ou l'obéissance; et comme motif du second, non la justice, l'équité ou l'honnêteté, mais la conviction arrêtée que tout est fait pour Dieu et que tout doit tendre à sa gloire : conviction qu'il nous inculque dès la méditation du Fondement.

Par contre, presque tous les commentateurs estiment que les deux objets sont, non pas coordonnés, mais subordonnés, l'un dérivant de l'autre par voie de conséquence. Sauf quelques rares auteurs dont le langage manque un peu de clarté (2), ils s'accordent à subordonner le second objet partiel au premier, c'est-à-dire la fuite du péché véniel à l'indifférence. Ils font remarquer en effet que l'indifférence de saint Ignace, tant qu'elle subsiste dans l'âme à l'état de disposition actuelle, rend virtuellement impossible tout péché véniel délibéré (3). Il s'ensuit que ces paroles « et avec

(1) *Medit. et contempl. puncta*, Fribourg-en-B. 1896, p. 28.

Dans une nouvelle édition (1909), le P. Hummelauer maintient sa distinction des trois degrés *d'après le motif*, telle que nous l'avons exposée, mais il modifie notablement sa théorie sur plusieurs autres points. Voir les remarques du P. Pydynkowski S. J., avec la réponse de l'auteur, dans *Coll. Biblioth. des Exercices*, n° 57, Enghien (Belgique), 1919. Cf. aussi le n° 70, sous presse.

Selon le P. Pydynkowski, les degrés différeraient en ce que : le premier est présenté à l'homme par une *volonté absolue* de Dieu (obligeant sous peine de la damnation éternelle) ; le second, par une *volonté moindre* (menaçant d'une peine temporelle) ; le troisième, par une *volonté très faible*, qui est plutôt une invitation (sans aucune sanction annexe). Le lecteur verra aisément ce qu'on peut objecter à ce système, par exemple en ce qui concerne le second degré, qui n'est pas seulement la fuite du péché véniel, mais encore et surtout l'indifférence à l'égard de toutes les créatures, avec l'unique considération de la gloire de Dieu.

(2) Cf. Denis, *Comment. in Exercitia*, Malines, 1894, t. III, p. 14-15.

(3) Voir, par exemple, Meschler, *Méditations des Exercices* (trad. Go-

cela » sont moins un nouveau trait constitutif du second degré, qu'une *conséquence rigoureuse* de la première et principale condition, qui est l'indifférence. Voilà pourquoi l'indifférence est mise en si haut relief, la fuite du péché véniel ne venant qu'après, en guise de corollaire. L'expression espagnole dont se sert saint Ignace (*y con esto*), bien qu'offrant une certaine ambiguité, peut et doit s'entendre dans le sens de cette subordination (1). Il y a donc moins un double objet, qu'un seul objet intégral embrassant deux aspects divers.

Unique aussi est le motif, c'est-à-dire le principe capable d'agir sur la volonté : c'est la considération de la gloire ou du service de Dieu. Tant que l'âme n'est pas actionnée par ce mobile, elle observe une attitude expectante. Par elles-mêmes, les créatures sont impuissantes à l'en tirer ; seule, la plus grande gloire de Dieu peut faire pencher la balance. On voit qu'une telle disposition est incompatible avec le péché véniel délibéré ; mais, si elle est réelle et sincère, elle exclut pareillement l'imperfection positive qui, pour n'être pas un péché proprement dit, n'en est pas moins un désordre. La raison qu'en donne le P. Ferrusola me paraît décisive. A la question si l'imperfection morale positive se trouve comprise dans ce degré, il répond : « Oui, ce me semble ; car un désir si efficace de la gloire divine, joint à l'indifférence pour tout le reste, fait sûrement naître le propos d'éviter non seulement le moindre péché véniel, mais aussi le moindre défaut coupable (2) », telle qu'est, par définition, l'imperfection positive d'ordre moral. Le *potius disrumpar* de saint Jean Berchmans est une illustration saisissante de cet état d'âme. Ainsi le second degré, si on le pousse jusqu'à ses dernières et légitimes conséquences, doit

DARD), 1908, p. 523 ; JENNESSEAUX, *Exercices spirituels*, Paris, 1824, p. 192 (excellente note) et J. GUTIÉRREZ S. J. *Manual de los Ejercicios*, Saragosse, 1912, p. 149.

(1) Le P. DEBUCHY (*Exercices spirituels*, Paris, 1911, p. 103) qui traduit *y con esto* par *de sorte que* me paraît rendre très bien le sens. Mais traduirait-on *et avec cela*, comme on le fait d'ordinaire, il faudrait l'entendre comme s'il y avait *et par là*.

(2) FERRUSOLA, *Comment. in librum Exercit.* (traduit en latin par le P. NONELL), Barcelone, 1885, p. 370.

conduire au choix habituel du plus parfait, puisque son unique mobile est la plus grande gloire de Dieu.

*
* *

A considérer l'excellence du second degré, on pourrait croire qu'il est impossible de monter plus haut ; et pourtant l'idéal du troisième est bien supérieur.

Rien n'aide mieux à le comprendre que la vision symbolique de sainte Catherine de Sienne. Jésus-Christ lui présente deux couronnes, l'une de roses, l'autre d'épines, en lui disant : « Ma fille, choisis entre ces deux couronnes, selon ton propre désir et sans consulter le mien ; car elles me sont également agréables. » A ces mots, la sainte tend la main vers la couronne d'épines ; et la raison de ses préférences, c'est que Jésus-Christ l'a portée le premier. Voilà bien la disposition du troisième degré d'humilité. Supposez la gloire de Dieu égale de part et d'autre, je choisis la pauvreté de préférence à la richesse, l'opprobre de préférence à l'honneur, la croix de préférence aux joies même légitimes et saintes, afin de mieux imiter le Maître et de devenir plus semblable à Celui dont il est écrit : *Proposito gaudio sustinuit crucem, confusione contempta.* En agissant ainsi j'ai conscience de m'assimiler au modèle aimé, et l'amour pur tend d'un élan irrésistible vers cette assimilation.

Mais l'hypothèse n'est-elle pas chimérique ? Suarez l'a pensé. Car, dit-il, cet acte sera toujours plus excellent que l'acte contraire, il sera aussi plus méritoire, parce que plus héroïque ; et partant plus propre à glorifier Dieu (1). L'hypothèse, irréalisable en fait, aurait donc seulement pour but de sonder les dispositions de l'âme et l'on y parviendrait *en faisant abstraction* de la plus grande gloire de Dieu, nécessairement contenue dans l'acte héroïque du troisième degré. C'est en effet la seule réponse plausible si, comme Suarez, on ne regarde que l'*acte* même. Mais il semble bien que saint Ignace se place à un point de vue différent. La considération des trois degrés sert de prélude à l'élection. Il s'agit de choisir entre deux états ou deux formes de vie, par exemple entre l'épiscopat et la vie religieuse. Tout bien

(1) SUAREZ, *De religione S. J.*, lib. IX, cap. v, dubium 9.

considéré, eu égard aux circonstances extérieures et intérieures, la gloire et le service de Dieu peuvent se balancer de part et d'autre : à ne consulter que la froide raison, le choix serait laissé au caprice ou au hasard ; mais le retraitant se sent incliné vers la vie religieuse par la perspective d'imiter ainsi plus parfaitement la pauvreté, l'abnégation, l'obéissance de Jésus. N'est-il pas encore facile de concevoir des cas où, même en ajoutant au parti le plus contraire à la nature l'appoint d'un acte héroïque et très méritoire, l'âme resterait hésitante, ne sachant de quel côté se trouve le plus grand service de Dieu ? Alors l'amour intervient et rompt l'équilibre : *Amor meus, pondus meum.*

*
* *

Certes, le mobile du second degré peut être aussi l'amour; et non pas seulement cet amour initial qu'implique la crainte filiale d'offenser, si peu que ce soit, un si bon Maître, mais ce sentiment plus épuré, plus céleste, qui vole au devant des désirs de Dieu sans attendre ses ordres. S'oublier soi-même au point de ne vouloir que le bien de Dieu et de ne rechercher que sa gloire, n'est-ce point la charité parfaite?

On répondra qu'il y a des degrés dans la pratique de l'amour pur. La flamme de nos foyers est du feu aussi bien que le brasier d'une fournaise : mais quelle différence d'intensité! Si l'une arrive à liquéfier les métaux les plus fusibles, l'autre est capable de volatiliser les substances les plus réfractaires. Il en est de même du pur amour. Tout amour parfait est assez intense pour purifier l'âme du péché mortel, mais, s'il augmente d'énergie, il détruira les moindres souillures vénielles, et il peut devenir assez ardent pour anéantir même ce résidu que laisse après lui le péché pardonné et que sainte Catherine de Gênes appelle la rouille du péché.

Cela est exact. Toutefois nous voudrions une réponse plus directe, plus apodictique. Même l'*acte* du premier degré peut être accompagné de charité parfaite, car il exige quelquefois l'héroïsme et suffit à faire des martyrs. Mais nous considérons ici la *disposition* plutôt que l'acte et, dans la *disposition,* la *tendance* et le motif déterminant. Or la tendance du second degré, même dans ses manifestations les

plus hautes, n'exclut pas toute vue d'intérêt personnel. En effet, la gloire de Dieu se confondant avec la fin de l'homme et la fin de l'homme avec son bonheur éternel, l'homme, en recherchant la gloire de Dieu, peut à la rigueur envisager son mérite, c'est-à-dire son bien propre et n'aspirer à ce bien que par le motif, louable sans doute, mais moins excellent, de l'espérance. La tendance du troisième degré, tel que le propose saint Ignace, ne connaît pas cette imperfection. C'est un sentiment absolument désintéressé, un mouvement spontané, presque instinctif, produit par la volonté seule, sans aucun mélange possible de considération égoïste, qui surélève l'âme et la porte à s'unir à l'objet aimé par l'holocauste entier d'elle-même. Sentiment si sublime que l'homme n'en aurait jamais eu l'idée sans l'exemple de celui qui, vivant de la vie de Dieu et riche de toutes les richesses du ciel, s'est fait pauvre et s'est revêtu de nos infirmités pour nous être en tout semblable et mieux compatir à nos misères. Idéal désespérant s'il fallait y atteindre d'un coup d'aile et en réaliser aussitôt la pratique intégrale — comme les amants passionnés du Crucifié, les Pierre Claver, les Jean de la Croix, les Madeleine de Pazzi — et si l'on n'était graduellement conduit au sommet par des chemins d'approche : l'estime, l'admiration, le désir, l'aspiration, la tendance, la pratique fréquente et de plus en plus habituelle.

*
* *

Si, sous un certain angle, le second degré ressemble un peu au troisième, la distance entre les deux premiers est telle qu'on serait tenté d'y insérer des échelons intermédiaires. Saint Ignace nous y invite, en comprenant sous le second des objets qui, pour être subordonnés, n'en sont pas moins distincts. Et nous avons vu que ce qu'il dit du péché véniel s'étend tout naturellement à l'imperfection. Dans l'ascension de l'âme vers l'humilité parfaite, on pourrait donc établir deux nouveaux gradins. Le P. Nonell, qui l'a fort bien vu, fait à ce sujet une remarque très pénétrante (1). Voici

(1) J. Nonell y mas, S. J., *Los Ejercicios Espirituales*, Manrèse, 1896. L'auteur de la *Vie spirituelle simplifiée* compte aussi cinq échelons, dont le premier, le quatrième et le cinquième correspondent en gros aux trois degrés d'humilité : 1 *Fuite du péché mortel;* 2) *Fuite du péché véniel;* 3) *Perfection;* 4) *Sainteté*; 5) *Héroïsme, immolation, consommation.* Le

quels seraient ces échelons, en allant de la base au sommet :

1) Soumission telle à la volonté de Dieu que, ni pour sauver sa vie ni pour gagner l'univers, ont ne soit induit à violer un précepte obligeant sous peine de péché mortel;

2) Soumission si grande au vouloir divin qu'on soit disposé à tout perdre et à tout souffrir plutôt que de commettre un seul péché véniel;

3) Soumission si parfaite au bon plaisir de Dieu que pour rien au monde on ne veuille admettre en son âme le désordre d'une imperfection positive;

4) Indifférence pour tout ce qui n'est pas Dieu et ne conduit pas à Dieu, qui fait qu'on ne compte plus pour rien ses goûts et ses répugnances dès qu'il s'agit du service de Dieu et de sa plus grande gloire;

5) Mépris pratique de soi-même, inspiré par un tel amour de Jésus-Christ, qu'on embrasse spontanément pauvreté, humiliation, souffrance, en un mot, tout ce qui crucifie le plus la nature, pour mieux ressembler à Jésus-Christ, volontairement pauvre, humilié, souffrant.

Saint Ignace n'avait point à énumérer toutes ces étapes. Il lui suffisait d'indiquer le point de départ, le milieu et le terme. D'autant plus que nos trois premiers échelons ont pour motif déterminant un sentiment du même ordre (la soumission au vouloir divin) et que notre deuxième et troisième échelons, ainsi que nous l'avons noté plus haut, sont virtuellement contenus dans le second degré de saint Ignace.

*
* *

Mais comment découvrir l'humilité au fond de choses si disparates? Serait-ce parce que l'humilité est la mère de toutes les vertus morales, comme l'orgueil est le père de tous

troisième échelon est la *perfection*, autrement dit la *fuite de l'imperfection*. Seulement le pieux auteur donne de l'imperfection une définition inacceptable. Ce serait tout acte bon ou indifférent non rapporté à Dieu par une intention *actuelle*. Avec une pareille définition il peut ajouter que la vie, même sans péché, est « le renversement continuel de l'ordre » ou « un désordre à peu près continuel ».

L'idée d'insérer des gradins intermédiaires dans l'échelle des trois degrés remonte haut. Cf. Theoph. Bernardini S. J. *De religiosae perseverantiae praesidiis*, Anvers, 1622, livre III, chap. 3.

les vices? Ou parce que, depuis saint Benoît, saint Bernard et saint Bonaventure, on s'est habitué à mesurer la perfection acquise par le progrès dans l'humilité? Ou peut-être, comme on l'a prétendu, parce que l'humilité, ainsi que la justice, se prend à l'occasion pour une vertu quelconque? Solutions plus commodes que rationnelles.

L'humilité, selon saint Thomas, est la vertu qui modère et refrène le désir désordonné d'élévation. La nature humaine, depuis le péché, tend à s'élever sans mesure : l'humilité la remet à sa place. Elévation, abaissement : idées corrélatives qui varient selon le terme de comparaison. Devant Dieu, qui est l'Infini, la place de la créature est aussi bas que possible et toute voisine du néant. A ce point de vue, l'humilité n'a pas de limites. C'est l'estime de Dieu poussée jusqu'au mépris de soi, comme l'orgueil est l'estime de soi poussée jusqu'au mépris de Dieu.

La soumission au bon plaisir divin qui est à la base du premier degré (et aussi des trois échelons inférieurs indiqués ci-dessus) rentre évidemment sous son domaine; car tout acte d'obéissance est une manifestation d'humilité, comme toute révolte est une manifestation d'orgueil. L'indifférence, qui constitue le second degré, procède aussi du même principe, puisqu'elle fait passer la gloire et le service de Dieu avant les répugnances, les goûts et les intérêts personnels. En corrigeant la tendance de notre nature déchue, elle remet l'homme à sa vraie place : après Dieu en toutes choses; et c'est justement la définition que saint Thomas donne de l'humilité. Mais au troisième degré, l'homme va plus loin encore dans l'oubli et le mépris de soi-même. Il ne se compte plus pour rien et ne vise qu'à se transfigurer en l'image du Maître adorable. C'est la mort complète de l'égoïsme, l'estime de Dieu élevée à sa plus haute puissance et, donc, l'humilité consommée.

Enghien (Belgique). Ferdinand PRAT.

LE MYSTICISME DE SAINT CYPRIEN (1)

Passant en revue les premiers écrivains latins du christianisme, Lactance s'exprime ainsi sur le compte de saint Cyprien (2) : « Ceux qui ignorent les mystères chrétiens, ne peuvent goûter chez lui que les mots, car ses enseignements sont mystiques et destinés aux seuls fidèles. » Le jugement de l'apologiste n'a pas vieilli; ces développements ésotériques pouvaient laisser froids les non initiés; le mysticisme demeure pour les chrétiens un des traits les plus marqués dans l'œuvre de Cyprien et son charme le plus profond.

Par mysticisme de Cyprien, nous entendons le rôle de l'élément symbolique et affectif dans son action, dans sa pensée, dans son style.

I

L'inspiration surnaturelle joue un grand rôle dans la vie et le gouvernement de Cyprien.

Dans la lettre à Caecilius (3), où il défend contre des innovations humaines l'institution divine de l'Eucharistie, il déclare en commençant et répète en finissant qu'il agit, non de son propre mouvement, mais par inspiration divine; qu'il s'est senti poussé intérieurement à entretenir ses frères dans l'épiscopat de ce grave sujet, et qu'il a conscience d'accomplir un devoir; d'autant que le second avènement du Seigneur est proche; les avertissements célestes se multiplient.

Cet exemple n'est pas isolé. Fortunatus ayant prié Cyprien, en vue des persécutions qui s'appesantissaient sur l'Église et de la fin des temps que l'on croyait imminente, de composer quelque exhortation, puisée à la source des

(1) Les éléments de cet article sont empruntés à un volume sur la *Théologie de saint Cyprien* (Bibliothèque de Théologie historique. — Sous presse, chez Beauchesne).

(2) *Divin. Institution.*, V, 1. — Migne, P. L., VI, 551.

(3) *Ep.*, LXIII, éd. Hartel, 1.2, p. 701, 22-702, 9; 17, p. 715, 5-10; 18-19, p. 716, 22-717, 2.

Ecritures, pour animer au combat les soldats du Christ, Cyprien répondait à ce désir en déclarant qu'il mettait tout son espoir dans le secours de l'inspiration divine. Plutôt que de fatiguer le lecteur par un long discours, il s'était borné à ranger sous quelques titres nécessaires des textes recueillis çà et là dans l'Ecriture; plutôt que d'envoyer un habit tout fait, il envoyait la laine même de l'Agneau rédempteur du monde : chacun pourrait s'en tisser un habit à sa taille est à sa guise (1).

Modestie touchante, s'enveloppant d'une image gracieuse. Quant à l'imminence de la fin des temps, c'était une conviction formée dans l'âme de Cyprien; il y revient bien des fois.

Souvent encore il rapporte des révélations ou visions surnaturelles.

Un vieil évêque (2), brisé par l'âge et tremblant à l'approche de la mort, vit apparaître un beau jeune homme d'une incomparable majesté, debout et radieux, qui lui dit d'un ton de reproche : « Vous craignez de souffrir, vous ne voulez pas partir; que faire de vous? » Il comprit l'avertissement et en fit part à ses collègues. Certains évêques se le tinrent pour dit et cessèrent de demander à Dieu de longs jours.

Parfois, c'était l'enfance (3) qui recevait un avertissement du ciel, soit la nuit en songe, soit le jour dans l'extase. Cyprien croyait à la parole de l'innocence comme à un oracle de l'Esprit-Saint et y conformait ses actes.

Lui-même avoue plusieurs fois être favorisé de communications surnaturelles. Il se sent intérieurement pressé de réprimander ceux qui pleurent la perte de leurs proches, comme s'ils n'avaient pas d'espérance (4). Dieu l'avertit par une vision de stimuler le zèle de son peuple pour la prière (5). C'est encore apparemment une de ses visions, antérieure à la persécution, qu'il raconte dans la même lettre (6). Un

(1) *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, praef., 1, p. 317, 9; 3, p. 318.

(2) *De mortalitate*, 19, p. 309.

(3) *Ep.*, XVI, 4, p. 520, 5-9.

(4) *De mortalitate*, 20, p. 309.

(5) *Ep.*, XI, 3, p. 497, 9-10; 5, p. 498, 24.

(6) *Ep.*, XI, 4 p. 498, sqq.

père de famille assis avec son fils à sa droite; le jeune homme triste, le menton appuyé sur sa main; de l'autre côté un personnage armé d'un filet, qu'il se préparait à lancer sur le peuple. Il fut dit au voyant que le jeune homme s'affligeait de voir ses commandements méconnus : que l'homme au filet se réjouissait d'obtenir bientôt du père de famille plein pouvoir pour sévir. Par là, Cyprien connut l'imminence de la persécution. Il sut de plus que la fin était proche; mais l'épreuve devait encore atteindre certains fidèles.

Au cours de la persécution, tel chrétien, qui déjà chancelait, reçoit la nuit, dans une vision, un avertissement de l'Eglise (1), qui le transforme et en fait un confesseur de la foi : Cyprien appelle dans les rangs de son clergé ce confesseur, issu lui-même d'une lignée de martyrs.

A la veille d'un nouvel assaut, les avertissements se multiplient (2) : Cyprien et ses collègues réunis en concile tiennent compte de ces avertissements pour régler le sort des *lapsi*, et font part de leur résolution au pape Corneille.

Tout le monde ne goûtait pas les visionnaires; Cyprien le savait mieux que personne. Sa correspondance nous fait connaître un certain Florentius, qui blâmait dans l'évêque diverses choses et notamment ses visions (3). Cyprien s'autorise de ses visions mêmes pour engager Florentius à songer à son âme, et il lui rappelle l'histoire du patriarche Joseph, devenu odieux à ses frères par une vision, et dont Dieu même prit la cause en main.

Le diacre Pontius, compagnon et biographe de saint Cyprien, voyait les choses d'un autre œil que Florentius. Parmi les souvenirs qu'il recueille pieusement, nous trouvons le récit d'une vision dont l'évêque fut favorisé un an avant sa mort, lors de son exil à Curube (4). Il donne la parole à Cyprien lui-même : « Le jour où nous parvinmes au lieu de l'exil, m'apparut avant mon sommeil un jeune homme de taille surhumaine. Il semblait me conduire au prétoire, et je croyais approcher du tribunal où siégeait le

(1) *Ep.*, XXXIX, 1, p. 582, 5.
(2) *Ep.*, LVII, 1.2, p. 651.
(3) *Ep.*, LXVI, 10, p. 734.
(4) Pontius, *Vita Caecilii Cypriani*, 12, Hartel, p. cii.

proconsul. Le proconsul me regarda, et aussitôt commença à écrire sur ses tablettes une sentence que je ne connaissais pas, car il ne m'avait pas posé les questions d'usage. Cependant un jeune homme debout derrière lui lut avec une vive curiosité ce qu'il avait écrit; et ne pouvant s'exprimer en paroles, il traduisit par gestes ce que portaient les tablettes. De sa main étendue et aplanie figurant la lame d'un glaive, il imita le coup de l'exécuteur, donnant clairement à entendre sa pensée. Je sentis qu'il s'agissait d'une sentence capitale. Aussitôt je me mis à demander un jour de délai pour mettre ordre à mes affaires. Ayant plusieurs fois renouvelé ma requête, je vis qu'il recommençait à noter sur ses tablettes je ne sais quoi. Mais à la sérénité des traits du juge, je sentis qu'il était touché de la justesse de ma demande. Le même jeune homme, qui déjà par geste m'avait traduit la sentence de mort, me fit pareillement signe que le délai jusqu'au lendemain était accordé, en fléchissant vivement les doigts. Pour moi, bien que je n'eusse pas entendu lire la sentence, je me sentis tout réconforté par la joie du délai obtenu. Cependant l'incertitude de l'interprétation me faisait trembler, et, en proie à un reste de crainte, mon cœur tressaillant battait encore d'effroi. »

Le biographe note (1) que l'annonce divine s'accomplit mystérieusement mais réellement, puisque le martyre de Cyprien arriva un an jour pour jour après cette vision céleste : le délai d'un jour signifiait, en réalité, un an.

Tout cela est sans doute infiniment respectable, vu le caractère de l'homme, et le lecteur fera volontiers crédit à Cyprien pour les visions dont lui-même se dit témoin ou garant. Il ne faudrait pourtant pas perdre de vue que ces manifestations surnaturelles sont, de leur nature, sujettes à l'illusion et que, si les écrits de saint Cyprien rapportent des visions, ceux de Tertullien montaniste en rapportent aussi. Pareil rapprochement impose la prudence. Il est bien vrai que Cyprien l'emporte sur Tertullien par la vertu et l'équilibre de l'âme, autant qu'il lui est inférieur par la fougue du génie. Néanmoins entre ces deux Africains, tous deux autoritaires, tous deux mystiques, existe une parenté incontes-

(1) Pontius, *Ibid.*, 13, p. civ.

table. Que Cyprien ait vécu dans un milieu moralement plus sain et que son témoignage offre de meilleures garanties, nous n'en doutons pas. Il reste que l'élément subjectif figure pour une part notable et plutôt anormale, parmi les sources de sa connaissance religieuse et de son action; pour l'accréditer à nos yeux, il ne faut rien moins que l'héroïsme de sa vie.

II

Entre les quelques idées familières que Cyprien ramène perpétuellement, il n'en est pas de plus notable que celle de la vie nouvelle que le chrétien reçoit au baptême (1).

Cette idée avait pris corps aux yeux de Cyprien, dans l'expérience de sa propre conversion. Il faut l'entendre la présenter lui-même dans les pages gracieuses qu'il adresse à un ami appelé Donat, vraisemblablement les plus anciennes qui nous restent de sa plume (2).

Un jour d'automne, à l'époque des vendanges, durant la vacance des tribunaux, Cyprien trouve le loisir de se raconter à son ami. La bouche parlera de l'abondance du cœur : quand il s'agit de Dieu, la parole jaillit toute vive des sources de la foi. Parole simple et sans apprêt; fruit non d'une étude prolongée, mais du sentiment personnel, mûri par les ardeurs de la grâce.

Jadis plongé dans une nuit profonde, livré à la mer orageuse du siècle, incertain de sa voie et de sa vie, ennemi de la vérité et de la lumière, il ne pouvait croire aux salutaires avances de la divine miséricorde. Qu'un homme pût renaître, trouver dans l'ablution du salut le germe d'une vie nouvelle, s'affranchir du passé, enfin, restant lui-même quant au corps, être transformé quant à l'âme : c'était trop de changement, un dépouillement trop soudain, à considérer l'inertie de la nature et le pli de l'habitude. On n'arrache pas des racines si profondes. Apprendre la frugalité, quand on est accoutumé à une table somptueuse; quand on a

(1) *De habitu virginum*, 23, p. 204, 4-10; *De dominica oratione*, 1, p. 267, 11-13; *De mortalitate*, 14, p. 306, 3; *Ad Demetrianum*, 20, p. 365, 20-23; 26, p. 370, 18; *De bono patientiae*, 5, p. 400, 27; *De zelo et livore*, 14, p. 429, 3-5; *Ep.*, LXIII, 8, p. 706, 12, etc...

(2) *Ad Donatum*.

brillé dans la pourpre et l'or, apprendre la simplicité des vêtements ; quand on a goûté l'honneur des faisceaux, rentrer dans l'ombre ; quand on s'est montré flanqué de clients, entouré d'une escorte flatteuse, se résigner à la solitude : c'est trop. Comment repousser les attraits persistants du vin, de l'orgueil, de la cupidité, de la cruauté, de l'ambition, de la passion ? Telles étaient les pensées que Cyprien portait souvent en lui-même. Le réseau de sa vie passée lui semblait inextricable : l'attachement au vice, l'inclination à ses maux domestiques et intimes le faisait désespérer de la vertu.

Mais quand l'eau régénératrice, effaçant la tache du passé, eut fait descendre dans son cœur purifié la lumière d'en haut, quand l'effusion céleste de l'Esprit eut créé en lui un autre homme, ô merveille, les doutes firent place à la certitude, les obstacles tombèrent, la lumière chassa les ténèbres, le difficile apparut facile, l'impossible réalisable ; il comprit qu'appartenant à la terre il avait vécu selon la chair et le péché, qu'appartenant désormais à Dieu, il devait vivre selon l'Esprit. Reconnaître un tel changement n'est point jactance, mais gratitude, dès lors qu'on n'impute rien à la force de l'homme, mais au don de Dieu, dès lors qu'on rapporte à la foi l'affranchissement du péché, le péché même à l'égarement de l'homme. Il faut le redire : de Dieu nous vient tout pouvoir. De Dieu la vie, la force, l'énergie qui nous fait trouver ici-bas le gage des biens à venir. Que seulement la crainte nous garde du mal ; que Dieu, introduit dans nos âmes par la clémence du ciel, y soit retenu par notre juste conduite, et que l'ennemi n'y pénètre pas.

A qui s'avance d'un pas ferme dans la voie de la justice et demeure attaché de tout cœur à Dieu, la grâce de l'Esprit est donnée sans mesure, principe de progrès ultérieur : ouvrons-lui seulement notre âme. Autant notre foi offrira de capacité, autant la grâce y affluera. Don gratuit de Dieu, comme la lumière du jour, comme l'eau du ciel, elle transforme l'homme à l'image de son auteur. Heureuse l'âme dont Dieu a pris possession comme d'un temple, où l'Esprit Saint a fixé sa demeure ! Revêtue d'innocence, illuminée de justice, elle n'a point à redouter les attaques du temps ;

au contraire, elle brillera d'un charme toujours vif, d'une splendeur inextinguible, jusqu'au jour ou la restitution de son corps mettra le sceau à sa beauté.

Telle est cette vie de la grâce que Cyprien décrit en ses poétiques effusions. Saint Augustin aimera à s'appuyer sur ces textes, qui manifestent la continuité de la tradition chrétienne depuis saint Paul.

On retrouve la doctrine de la grâce répandue dans toute l'œuvre de Cyprien.

Les chrétiens sont la race divine, les fidèles, le peuple de l'Eglise. Les païens sont la race humaine, les gentils, les infidèles, les étrangers, les profanes, les gens du dehors, du monde ou du siècle.

La Trinité des personnes divines se manifeste dans la diversité des relations qui unissent à chacune d'elles l'homme régénéré par le baptême.

L'homme nouveau, né à la vie de la grâce, peut dire à Dieu : *Notre Père* (1) ! Car il est devenu fils du Père qui est aux cieux (*Ioan.*, I, 11, 12 ; Cf. *Deut.*, XXXIII, 9 ; *Matt.*, XXIII, 9 ; VIII, 22). C'est désormais le privilège de ceux qui renaissent par la grâce du baptême, de se dire enfants de Dieu et d'employer dans la prière une formule à laquelle nul homme, par lui-même, n'eût osé prétendre.

Enfants de Dieu, frères et cohéritiers du Christ, appelés à prendre possession du même éternel héritage par l'imitation de sa vie et la participation à ses souffrances.

Enfants de Dieu et temples de Dieu : il dépend de nous d'être ses temples, en nous montrant dignes de son Esprit, en n'admettant dans nos pensées, dans notre conduite, rien que de spirituel et de céleste.

Ainsi la grâce est le don de l'Esprit Saint, et c'est l'Esprit Saint lui-même : le don créé ne va pas sans le donateur appliqué à parfaire son œuvre.

A ce travail de l'esprit, l'homme collabore par la prière et le bon vouloir.

Dans l'oraison dominicale, nous disons à Dieu (2) : *Que votre nom soit sanctifié*. Et comment pourrions-nous sanc-

(1) *De dominica oratione*, 10 sqq.
(2) *Dom. or.*, 12.

tifier le nom de Dieu ? Mais nous lui demandons de le sanctifier en nous-mêmes, c'est-à-dire, comme lui-même est saint (*Lev.*, XI, 44 ; I *Pet.*, I, 16), de nous conserver dans la grâce qu'il nous a donnée au baptême. Nous le demandons chaque jour ; car chaque jour nous avons besoin de purifier nos cœurs, parce que chaque jour nous péchons. Sanctifiés par le nom de Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu (I *Cor.*, VI, 11), nous devons avoir présente à la mémoire la parole du Seigneur qui, après avoir guéri un malade, l'avertit de ne plus retomber dans le péché, de peur qu'il ne lui arrive quelque chose de pire (*Ioan.*, V, 14) ; et il nous faut la protection continuelle de sa grâce.

Nous disons encore à Dieu (1) : *Que votre règne arrive.* Est-ce que Dieu ne règne pas toujours, lui qui ne connaît pas de changement ? Sans doute, mais nous lui demandons l'avènement de ce règne auquel nous participerons, que Dieu nous a promis, que le Christ a acquis par le sang de sa passion ; nous lui demandons d'accomplir pour nous sa promesse (*Matt.*, XXV, 34). Nous lui demandons de nous réunir au Christ dans le royaume céleste, de ne pas permettre que nous en soyons exclus par notre faute, comme les Juifs (*Matt.*, VIII, 11, 12) ; de nous faire persévérer dans la voie de ses enfants.

Nous disons à Dieu (2) : *Que votre volonté soit faite au ciel et en terre.* Est-ce que rien peut empêcher Dieu de faire sa volonté ? Assurément non ; mais nous risquons de ne la pas faire toujours, car le diable travaille à nous empêcher de soumettre en tout notre âme et notre conduite à Dieu ; c'est pourquoi nous demandons que la volonté de Dieu se fasse en nous ; pour cela, nous avons besoin de sa volonté, autrement dit de son secours, de sa protection, car nul ne vaut pas ses propres forces ; nous ne pouvons compter que sur l'indulgence et la miséricorde de Dieu. Le Seigneur même, en sa passion, a voulu montrer la faiblesse de son humanité, en disant : *Mon Père, s'il se peut, que ce calice s'éloigne de moi ;* et, pour donner à ses disciples l'exemple de faire, non leur propre volonté, mais celle de Dieu, il ajouta : *Cependant, que votre volonté soit faite et non la*

(1) *Dom. or.*, 13.
(2) *Dom. or.*, 14.

mienne (*Matt.*, XXVI, 39). Si le Fils a montré tant de docilité à la volonté du Père, combien plus en doivent montrer les serviteurs ? (I *Io.*, II, 15-17). A son exemple, nous devons être humbles (1) dans notre conduite, fermes dans la foi, réservés en paroles, justes dans nos actes, miséricordieux dans nos œuvres, réglés dans nos mœurs ; nous devons être incapables de commettre l'injustice et capables de la supporter, vivre en paix avec nos frères, aimer Dieu de tout notre cœur, le chérir comme Père, le craindre comme Dieu, préférer à tout le Christ, qui lui-même nous a préférés à tout, adhérer inséparablement à sa croix, nous tenir forts et confiants auprès de sa croix, quand il y va de son nom et de son honneur, manifester dans nos paroles la constance de notre confession, dans l'épreuve l'assurance qu'il nous inspire, dans la mort la patience qu'il couronnera : voilà qui s'appelle vouloir être cohéritiers du Christ, obéir au commandement de Dieu, accomplir la volonté du Père.

Nous demandons que la volonté de Dieu se fasse (2) au ciel et en terre : car, appartenant par le corps à la terre et par l'esprit au ciel, nous avons besoin d'accorder ces éléments discordants. C'est pourquoi nous implorons le secours de Dieu, afin que, sa volonté s'accomplissant dans l'esprit et dans la chair, l'âme appelée par lui à la vie soit sauvée. Tel est l'enseignement de saint Paul (*Gal.*, V, 17-23), sur la nécessité de soumettre la chair à l'esprit. Nous faisons encore la même prière pour nos ennemis (3) et pour ceux qui vivent selon la chair, afin que Dieu les appelle à vivre selon l'Esprit.

Nous disons à Dieu, poursuivant notre prière (4) : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour.* Cette demande présente un sens spirituel et un sens littéral. Au sens spirituel, nous demandons d'être trouvés tous les jours dignes de manger ce pain de vie qu'est le Christ et de n'être point exclus de la participation à l'Eucharistie (*Ioan.*, VI, 51-53). Au sens littéral (5), nous demandons pour cha-

(1) *Dom. or.*, 15.
(2) *Dom. or.*, 16.
(3) *Dom. or.*, 17.
(4) *Dom. or.*, 18.
(5) *Dom. or.*, 19.

que jour le pain qui suffit à la vie du corps, selon l'enseignement du Seigneur, qui nous défend de nous inquiéter du lendemain et de laisser nos désirs s'égarer sur des objets superflus (*Luc.*, XIV, 33 ; *Matt.*, VI, 34 ; I *Tim.*, I, 6-10). Car la cupidité est la racine de bien des maux (1) (*Luc.*, XII, 20). Pour entrer dans la voie de la perfection, il faut vendre ses biens et en faire largesse aux pauvres : ainsi on acquiert un trésor dans le ciel. Pour suivre le Seigneur et participer à la gloire de sa passion, il faut s'être débarrassé des biens de la fortune, et les mains libres, après avoir envoyé ses biens devant soi vers le Seigneur, marcher sur ses pas. Il nous invite à nous y disposer par la prière. D'ailleurs, le pain de chaque jour ne peut manquer au juste (2), qui cherche avant tout le royaume de Dieu et sa justice (*Prov.*, X, 3 ; *Ps.*, XXXVI, 25 ; *Matt.*, VI, 31-33).

Nous disons encore à Dieu (3) : *Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés.* En vue, non plus de la vie présente, mais de la vie éternelle, nous demandons pardon, selon la parole évangélique (*Matt.*, XVIII, 32). Celui qui nie son péché, se trompe lui-même ; celui qui le confesse, trouvera Dieu fidèle et juste pour pardonner (I *Io.*, I, 8-9). Dieu, usant envers nous de la même mesure dont nous aurons usé envers autrui (4), nous pardonnera si nous pardonnons nous-mêmes. Le sacrifice le plus agréable à ses yeux, c'est la paix et l'union des cœurs. Il agréa le sacrifice du juste et pacifique Abel (5), car c'est le cœur qu'il regarde. Celui qui sacrifie avec de telles dispositions est lui-même une victime agréable à Dieu ; au contraire, celui qui hait son frère, commet l'homicide en son cœur (I *Io.*, III, 5), son crime ne saurait être expié par le baptême de sang.

Nous disons à Dieu (6) : *Ne nous laissez pas succomber à la tentation.* Car l'ennemi ne peut rien contre nous sans la permission de Dieu ; dans la tentation, Dieu doit être

(1) *Dom. or.*, 20.
(2) *Dom. or.*, 21.
(3) *Dom. or.*, 22.
(4) *Dom. or.*, 23.
(5) *Dom. or.*, 24.
(6) *Dom. or.*, 25.

notre recours (IV *Reg.*, XXIV, 11 ; *Is.*, XLII, 25-26 ; III *Reg.*, XI, 14). Il peut nous livrer à l'ennemi (1), soit pour châtier nos fautes, soit simplement pour nous éprouver, comme on le voit par l'exemple de Job (*Iob*, I, 12) et par celui du Seigneur lui-même (*Ioan.*, XIX, 11). En priant Dieu de ne pas nous laisser succomber à la tentation, nous rappelons notre propre faiblesse : nul ne doit se flatter et s'attribuer le mérite de la confession ou de la souffrance, quand le Seigneur lui-même a enseigné l'humilité en disant : Veillez et priez, de peur d'entrer en tentation : car l'esprit est prompt, mais la chair est faible (*Matt.*, XXVI, 41).

Enfin nous concluons notre prière par cette demande (2) : *Délivrez-nous du mal :* elle embrasse tous les dangers que nous pouvons craindre du démon et du monde ; dangers que nous surmonterons par protection de Dieu.

La comparaison avec Tertullien *De oratione* montrerait que Cyprien, en composant cet écrit, avait sous les yeux le commentaire de l'oraison dominicale dû au prêtre africain. Il s'en inspire constamment et lui emprunte, avec l'idée de ses principaux développements, nombre d'expressions caractéristiques. D'ailleurs, il est plus complet, plus ample, d'une onction plus soutenue. Certains traits lui appartiennent en propre. Notons l'insistance sur le caractère social de la prière chrétienne, sur l'attitude filiale du chrétien fait enfant de Dieu au baptême, sur la nécessité de la grâce divine dans l'œuvre de la sanctification et du salut ; la doctrine sur la double fin de la tentation. Cyprien est plus explicite sur le don quotidien de la communion. Comme Tertullien, il attend la fin du monde à brève échéance et engage les fidèles à hâter par leurs prières l'avènement du Christ ; mais c'est le règne céleste exclusivement qu'il a en vue ; il n'y a chez lui pas trace de millénarisme ni de judaïsme terrestre.

III

Cette doctrine très surnaturelle emprunte au sens des réalités terrestres un vêtement imagé qui en rehausse le

(1) *Dom. or.*, 26.
(2) *Dom. or.*, 27.

prix. Le génie de Cyprien, peu spéculatif, est en revanche, avec beaucoup de charme, mystique et affectif. Les harmonies du monde visible et du monde invisible, de la nature et de la grâce, l'inspirent heureusement, et le sentiment jaillit de source.

Qu'on relise, par exemple, telle de ses lettres aux confesseurs de la foi (1). Il trouve dans leurs épreuves présentes, comparées à la morte saison, la matière d'une élévation touchante et gracieuse : les beaux jours vont venir, et avec eux la moisson de l'éternité.

Entre tous, le mystère la génération surnaturelle, qui s'accomplit au baptême, l'inspire heureusement. La paternité divine serait incomplète sans la maternité de l'Eglise. On avait dit cela avant Cyprien, mais on n'avait pas encore donné de cette vérité chrétienne la formule immortelle que nous devons à l'évêque de Carthage (2) :

Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem.

Cyprien a noté dans les *Testimonia ad Quirinum* le rôle scripturaire du nombre 7. Commentant I *Sam.*, II, 5 (3), il rappelle les lettres de saint Paul à sept Eglises, les sept Eglises de l'Apocalypse, les sept jours de la création du monde, les sept anges qui se tiennent devant la face de Dieu selon le livre de Tobie, le chandelier à sept branches, les sept yeux du Seigneur avec lesquels il contemple le monde, la pierre aux sept yeux dont parle le prophète Zacharie, les sept esprits et les sept chandeliers de l'Apocalypse, les sept colonnes sur lesquelles la Sagesse élève sa demeure.... Dans l'*Ad Fortunatum* (4), il présente les sept frères Macchabées comme réalisant dans leur martyre le nombre parfait, figure d'une multitude innombrable. De telles réflexions montrent la pente de son esprit.

Signalons en particulier l'usage très fréquent et caractéristique du mot même dont Lactance vient de se servir pour désigner la doctrine chrétienne, le mot *sacramentum*.

Ce mot de la vieille langue ecclésiastique, affecté, sur-

(1) *Ep.*, XXXVII.
(2) *De catholicae Ecclesiae unitate*, 6, p. 214, 23.
(3) *I De Testimoniis ad Quirinum*, 20, p. 53, 10-22.
(4) *Ad Fortunat.*, 11, p. 337.338.

tout en Afrique, à la traduction du grec μυστήριον, présente une variété d'acceptions très suggestive. On s'en rendra compte si l'on relève les exemples qui se rencontrent dans l'œuvre personnelle de Cyprien (1).

Le recours à ce terme expressif et plastique, pour grouper des objets d'ailleurs très disparates, est un des effets les plus immédiatement observables, et pour ainsi dire les plus palpables, du mysticisme de saint Cyprien.

Paris. Adhémar D'ALÈS.

LA « DOCTRINE SPIRITUELLE » DU P. LOUIS LALLEMANT

PROJET D'ÉDITION NOUVELLE

I

En 1843 paraissait à Avignon, chez Seguin aîné, une nouvelle édition des œuvres spirituelles du P. Jean Rigoleuc, S. J. (1585-1658). L'éditeur l'avait fait précéder d'un avis ainsi conçu : « Le P. Champion, S. J., recueillit et publia pour la première fois en 1685 (2) les divers traités de dévotion contenus en ce volume. L'ordre dans lequel il les a distribués était arbitraire et a paru peu naturel. Nous avons jugé convenable de les mettre ici dans un ordre plus méthodique, et nous avons corrigé quelques fautes de style et des

(1) Ce travail a été fait avec un soin extrême par M. J. B. POUKENS, dans *Bulletin d'Ancienne littérature et d'Archéologie chrétienne*, 1912, et il n'y a pas lieu de le compléter. Mais on peut discuter la classification. Les 64 exemples relevés dans l'œuvre personnelle de saint Cyprien me semblent se bien répartir sous quatre chefs : 1° acception réelle, avec l'idée fondamentale de chose sacrée (mystère, doctrine ou précepte) : 23 exemples; 2° acception typique (figure ou symbole) : 26 exemples ; 3° acception sacramentelle (sacrement, au sens théologique) : 9 exemples; 4° acception militaire (serment) : 6 exemples.

(2) « Achevé d'imprimer pour la première fois le 1er décembre 1685 » suivant la note qui suit l' « extrait du privilège du roi », le livre ne parut qu'en 1686. C'est la date que porte la première édition. Le P. Champion était alors à Nantes, où il eut sa résidence de 1680 à 1701, date de sa mort.

erreurs typographiques assez graves..... » Si ce sont là des raisons suffisantes pour entreprendre d'éditer à nouveau, en le corrigeant et le refondant, un ouvrage aussi vénérable et d'aussi incontestable valeur, une édition du même genre ne s'impose-t-elle pas pour la « Doctrine spirituelle » du P. Louis Lallemant (1), que le même P. Champion publia pour la première fois en 1694 (2)?

Sans parler des « fautes de style » qu'il vaut toujours mieux laisser au compte de nos vieux auteurs, des erreurs typographiques très graves se sont glissées dans les éditions modernes, comme dans les anciennes (3); en collationnant phrase par phrase telle édition récente avec la première édition, j'ai pointé quatre-vingt-douze passages où le texte primitif est fâcheusement altéré.

Passe encore pour les inexactitudes et les fautes matérielles! Ce qui rend plus pénible et assez souvent décourageante la lecture de certains chapitres de la « Doctrine spirituelle » c'est l'ordre — ou le désordre — dans lequel ils sont distribués. « L'arbitraire » et le manque de « naturel » sont flagrants!... Ne serait-il pas « convenable de les mettre dans un ordre plus méthodique », en essayant enfin, sinon une édition absolument savante des œuvres spirituelles du P. Lallemant, du moins une édition exacte, pratique, plus capable de les faire comprendre et apprécier?

Certes je comprends le scrupule, disons le sentiment de respect, qui, en face de ces arches saintes que sont nos vieux livres spirituels, peut arrêter tout effort d'y porter la main, comme si d'y toucher, même sous prétexte d'enlever ce qui les dépare, était une entreprise sacrilège!

(1) Né à Châlons-sur-Marne, en 1578; jésuite en 1605; directeur du second noviciat 1630-1633; mort en 1635.

(2) D'après la « permission d'imprimer » donnée au P. Champion, le 15 janvier 1694, par le P. Louis Genevray, Provincial de France, le titre primitif de l'ouvrage était : « La vie et les œuvres spirituelles du P. Lallemant. » « Vu et approuvé par trois théologiens de la Compagnie » le manuscrit fut livré à Estienne Michallet, imprimeur du Roi, par lettres patentes données à Versailles le 5 mars 1694 : « Permis... d'imprimer la Vie et la Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant, le 30 avril 1694. » Achevé d'imprimer le 15 juillet 1694. (Edit. de 1694 ad calcem.)

(3) J'ai relevé dans l'édition de 1694 une quinzaine de fautes, scrupuleusement reproduites par les éditions suivantes.

C'est l'impression qu'éprouvait le P. Champion lui-même devant les manuscrits du P. Rigoleuc, qu'il allait livrer à la publicité :

« Une seule chose, écrit-il, me semblait leur manquer. C'était l'exactitude et la pureté du style, que l'on recherche si fort dans le siècle où nous sommes. Je croyais donc qu'il était nécessaire d'y faire quelque changement et j'avais de la peine à me donner cette liberté. Je doutais même si on me la pardonnerait. Mais en ayant fait l'essai, et l'ayant montré à des personnes capables d'en juger, ils approuvèrent mon entreprise et m'exhortèrent à la continuer. C'est ce que j'ai fait, changeant de telle manière le style de mon auteur, que je n'ai jamais rien changé à sa pensée (1). »

Me pardonnerait-on la liberté de faire aussi quelque changement au second ouvrage édité par le P. Champion? Cette question je me la posais, chaque fois que, touchant du doigt l'« arbitraire » des divisions et des subdivisions, je pensais à une refonte? Les lecteurs de la *Revue d'ascétique* sont « personnes capables de juger » de l'opportunité de l'essai. S'ils daignent approuver l'entreprise et m'exhorter — ou mieux encore m'aider — à la continuer, je leur en serai très reconnaissant. Il ne s'agit, qu'on ne l'oublie pas, ni de changer quoi que ce soit à la pensée de l'auteur, ni même de moderniser le style : corriger les fautes de typographie, reproduire exactement, là où il n'est pas évidemment fautif lui-même, le texte de la première édition; surtout présenter, d'après les conclusions d'une étude prolongée, les principes, articles, chapitres, paragraphes, dans un ordre plus méthodique que celui où le P. Champion les a distribués, tel serait tout mon dessein (2). Pour qu'il paraisse moins téméraire, qu'il me soit permis d'établir que le P. Champion est bien le seul, ou du moins le grand responsable, de la distribution des matières de son livre; j'examinerai ensuite ce que vaut cette distribution et quelles préoccupations paraissent en avoir inspiré l'auteur.

(1) Préface de la *Vie du P. Rigoleuc*.

(2) J'ajoute qu'il semblerait opportun d'éclaircir telles données théologiques, ascétiques, mystiques ou historiques par des notes succinctes, qui seraient une lumière et non un vain étalage.

II

Quelle que soit, en effet, la solution qu'on donne au délicat problème de la « collaboration » du P. Champion (1) aux écrits qu'il édita, en vint-on même à démontrer, autant qu'une démonstration est possible en pareille matière, que si le style *parlé* du P. Lallemant fut retouché, les retouches furent plutôt le fait du P. Rigoleuc que du P. Champion, un point semble hors de doute aux yeux des critiques : c'est que ni le maître ni le disciple ne sont pour rien dans l'ordre ou le désordre des chapitres de la *Doctrine spirituelle,* telle qu'elle est sortie des presses du libraire Michallet, le 15 juillet 1694.

« Bien que très étroitement docile aux deux maîtres qu'il édite, écrit l'abbé Brémond (2), Champion use de ses documents avec assez de liberté. « Je n'ai jamais rien changé » à leur « pensée », nous assure-t-il. On doit le croire sans hésiter. Sont de lui pourtant le choix, l'ordre et le style. »

De fait, question de style mise à part, on a vite fait de se convaincre que c'est bien au premier éditeur qu'il faut attribuer « le choix et l'ordre... » c'est-à-dire le partage des œuvres spirituelles du P. Lallemant en sept *Principes,* les innombrables divisions et subdivisions en sections, chapitres, articles et paragraphes, non moins que la rédaction des titres et sous-titres qui atteignent le chiffre étonnant de cinq pour les sections, quarante-cinq pour les chapitres, et cent quinze pour les articles. Quant aux paragraphes on n'en compte pas moins de 243 (3) !

(1) Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France.* V. La Conquête mystique : L'école du P. Lallemant, p. 7, 8, 39. — Nous discuterons plus loin l'opinion de l'intéressant historien, trop favorable, à notre avis, à une large collaboration.

(2) P 7.

(3) Ces paragraphes, dont certains n'ont que 4 ou 5 lignes et dont d'autres comprennent 4 ou 5 pages, se multiplient en raison directe de la moins value des articles.

Pas une seule de ces subdivisions, parfois fatigantes, dans les 50 pages où il est traité des Dons et des Fruits de l'Esprit-Saint ; et ce sont bien les meilleures de tout l'ouvrage, comme l'estime aussi M. H. Brémond : « un simple curieux, dit-il, et même incrédule, ne les lirait pas sans plaisir. » P. 54.

Que la collaboration du P. Champion s'étende au moins jusqu'au partage de l'ouvrage en « sept Principes », nous en avons pour preuve directe les dix lignes d'avant-propos.

« Tout ce que le P. Rigoleuc (1) a recueilli des instructions de son directeur, le P. Lallemant, touchant la vie spirituelle, se peut réduire à sept Principes, savoir : la vue de la fin, l'idée de la perfection, la pureté de cœur, la docilité à la conduite du Saint-Esprit, le recueillement ou la vie intérieure, l'union avec Notre-Seigneur, et l'ordre ou les degrés de la vie spirituelle (2). »

On a remarqué l'expression : « Tout ce que le P. Rigoleuc a recueilli *se peut* réduire à sept principes. » Si le P. Rigoleuc a *recueilli*..., ce n'est donc pas lui qui a *réduit* à ce partage les notes qu'il a prises sous la dictée du P. Lallemant. Le « recueil » transmis par le P. Huby avait ses divisions, mais était susceptible d'un autre agencement et d'une présentation différente; l'éditeur s'arrête au nombre *sept*, nombre sacré ! et donne le nom de « *principes* » aux principales matières du livre : cela *se peut*, lui semble-t-il, après étude de la matière, et, sans doute, après de longues réflexions et un minutieux travail de rapprochements. Car si tel principe : « la docilité à la conduite du Saint-Esprit », par exemple ou « l'ordre et les degrés de la vie spirituelle » ne demandèrent pas grande peine, ni pour la dénomination à trouver, ni pour les chapitres, articles et paragraphes à établir, il ne devait pas en aller de même pour le reste du recueil. Le travail du premier éditeur n'est pas parfait, soit ; il faut pourtant rendre hommage à son effort.

En quel état lui est-il donc parvenu ce « recueil » du P. Rigoleuc, dont il parle dans l'avertissement? « Quant à la doctrine spirituelle du P. Lallemant, dit-il, elle a été fidèlement recueillie par le P. Jean Rigoleuc, qui loin de lui rien ôter de sa force, ni de son onction, lui en a plutôt ajouté.

(1) Dans la vie et les œuvres spirituelles du P. Rigoleuc, imprimées chez le même Libraire quelques années auparavant, le nom s'écrit toujours avec un c. Dans la « Doctrine spirituelle » le c disparaît partout.

(2) L'édition de 1694, comme les éditions récentes, porte ici « *ou* les degrés. » L'énoncé du VII° Principe dans le corps de l'ouvrage et la table des matières, porte : « *et* les degrés. »

Même remarque pour « le recueillement *ou* la vie intérieure » (énoncé). Aillleurs on lit « *et* la vie intérieure. »

Le recueil qu'il en avait fait (1) a été gardé par un autre saint homme... le P. Vincent Huby, qui par le pouvoir qu'il avait sur mon esprit, m'a engagé à entreprendre les petits ouvrages auxquels je donne le peu de temps que mes occupations me laissent libre. »

A supposer qu'au point de vue matériel, la liasse de papiers contenant les notes d'où est sortie la « Doctrine spirituelle » — notes à l'état brut, si je puis dire, telles qu'elles avaient été prises aux conférences du 3° an, ou notes rédigées, mises au net après coup (2) — à supposer que cette liasse fut en bon état, que les feuillets en fussent lisibles (3), que la plupart fussent faciles à mettre en place, c'étaient *peut-être* pourtant des pages détachées et non numérotées. En tout cas devaient-elles laisser à désirer, quant à l'agencement logique, là surtout où elles contenaient des avis pratiques plutôt qu'un enseignement doctrinal (4) : le P. Lallemant dans ses instructions aux jeunes jésuites qu'il dirigeait ne devait pas se croire obligé à suivre l'ordre strictement didactique des professeurs de théologie dans leurs traités dogmatiques; et, d'autre part, le P. Rigoleuc, même en admettant qu'il eût mis au net, dans une rédaction faite après coup, les notes de son P. Instructeur, avait dû leur laisser, dans son recueil, l'allure plus au moins abandonnée et la place telle quelle d'instructions résumées au jour le jour..., au petit bonheur.

Que de difficultés pratiques à résoudre, que de rema-

(1) « Il avait fait un recueil de conférences du P. Lallemant. » *Vie de Rigoleuc*, p. 41.

(2) C'est dans cette mise au net, en s'abandonnant à son propre génie que le P. Rigoleuc, fidèle toujours à la pensée de son maître, lui aurait plutôt ajouté « de la force et de l'onction. »

(3) L'éditeur Nantais a-t-il conservé cette liasse qu'on aimerait tant à feuilleter? Existe-t-elle au fond de quelque bibliothèque? Toutes mes mes recherches ont été vaines.

(4) Il paraît certain que la partie du Recueil traitant du Saint-Esprit, de la docilité à sa conduite, des dons et des fruits a été remaniée plus complètement, fond et forme. On dirait que certains articles, « du don de Sagesse » par exemple, sont des conférences spirituelles travaillées à fond et rédigées jusqu'à la dernière ligne : rien n'y manque; non seulement les textes de l'Ecriture et des Pères sont traduits, mais ils sont cités en latin dans l'édition de 1694 et ils sont plus nombreux dans cet article que dans tout le reste du livre.

niements à essayer, que de morceaux à transposer, que de rapprochements et de soudures à faire, pour que, les grandes divisions générales une fois établies, articles, chapitres et paragraphes se suivent logiquement et concourent à faire de chaque Principe, un petit tout, un vrai traité! Les scrupules littéraires de l'honnête et judicieux écrivain qu'était le P. Champion n'étaient pas faits pour faciliter la besogne. Il nous a dit lui-même dans la curieuse Préface mise en tête de « *La Vie du P. Rigoleuc, avec ses Traités de dévotion* » la haute idée qu'il se faisait de l'édition d'un ouvrage. « La lumière, la force, l'onction » ne suffisent pas à un écrit « pour qu'il soit digne de voir le jour. » Il y faut de plus « l'exactitude et la pureté de style, que l'on recherche si fort dans le siècle où nous sommes. »

Mais le style n'est pas exact et pur du seul fait qu'il est conforme aux lois de l'orthographe ou aux règles de la syntaxe. « Le style, devait dire Buffon un demi-siècle plus tard, c'est l'ordre et le mouvement qu'on met dans les pensées. »

Résolu à ne jamais *rien* changer *à la pensée* de son auteur, Champion s'est cependant donné la liberté d'en modifier le mouvement et l'ordre, en agençant et en assemblant les principales idées de la « Doctrine » d'après un plan conçu par lui, en les faisant évoluer, si je puis dire, dans les cadres plus ou moins factices, constitués par ses sept principes, en les rangeant, sous des titres et des sous-titres, qui sont de lui encore.

De qui seraient-ils, en effet? du P. Lallemant lui-même? Je ne m'imagine pas un conférencier embarrassant son exposé doctrinal par tant de divisions et de subdivisions, d'autant qu'il arrive plus d'une fois que ces lignes, — résumés prétendus de chapitres, articles et paragraphes, — en donnent une idée assez inexacte. La paternité n'en peut revenir à l'illustre maître.

Reviendrait-elle au P. Rigoleuc, son disciple? L'affirmer (1) serait affirmer du même coup qu'il aurait rédigé son recueil en vue de le livrer à la publicité. Mais « il n'a

(1) Pour la totalité ou la majeure partie; car, en prenant ses notes, le disciple du P. Lallemant a pu les ranger sous divers titres, dont quelques-uns ont été gardés peut-être.

jamais rien écrit à dessein de le donner au public » nous dit le P. Champion (1). Il n'avait pas plus pensé à éditer les instructions du P. Lallemant, par lui recueillies, qu'à éditer ses propres œuvres : « Ce qu'il en a composé n'a été que pour l'instruction particulière d'un petit nombre d'âmes choisies dont Dieu lui avait donné la conduite (2). » Par ailleurs rien n'autorise à penser que le P. Huby, disciple et héritier spirituel du P. Rigoleuc ait touché le moins du monde, pour le rendre présentable au public, au précieux recueil qu'il avait « gardé », dont il s'était inspiré plus d'une fois (3) et dont il confia l'édition au P. Champion.

Toutes ces éliminations faites — et elles devaient se faire — nous en revenons à la conclusion de M. Brémond. « Sont de l'éditeur, le choix, l'ordre et le style. C'est plus que nous ne voudrions aujourd'hui, mais il faut nous contenter de ce qu'on nous donne, et qui peut-être vaut mieux que ce que nous regrettons. Champion a dit qu'à nous être présentée par le P. Rigoleuc, la doctrine du P. Lallemant n'avait rien perdu, tout au contraire. Je croirais volontiers qu'il en faut dire autant de ces deux pensées (celle du P. Lallemant et celle du P. Rigoleuc), formulées à nouveau par le P. Champion. Celui-ci n'avait reçu du P. Huby que des feuilles détachées, et il nous a laissé deux livres, deux vrais livres et qui ne périront pas. »

La plume de M. Brémond n'est-elle pas allée plus loin que sa propre pensée dans la dernière partie de ce jugement (... « pensées *formulées* à nouveau »)? Il en a adouci l'expression un peu absolue dans une note subséquente, qui semble mieux traduire son idée vraie et que je trouve en tout cas plus objective : « Pour moi, dit-il, j'inclinerais à croire que le P. Champion a collaboré beaucoup plus activement aux écrits du P. Rigoleuc lui-même qu'aux résumés de Lallemant donnés par Rigoleuc. » Que si la *Doctrine spirituelle* est « rédigée avec moins de soin » c'est qu'il a voulu lui

(1) Préface de la vie... début.

(2) Préface de la *Vie du P. Rigoleuc.*

(3) Comparer sa méditation. « L'incarnation nous prêche l'humilité » et LALLEMANT. VI° Principe, section III. ch. VI : « Imiter Notre-Seigneur en son humilité. »

laisser son caractère de notes et de résumé. « Il est tout naturel qu'en résumant la pensée d'autrui, une série de discours, on néglige tout à fait la forme... N'empêche qu'il y a là un problème de critique assez délicat (1). »

M. Brémond avait dit déjà à la page 7 de son ouvrage, moins affirmative que la page 8 : « Nous ne savons pas quelle est au juste la part qui revient au P. Champion dans l'œuvre commune ; il use de ses documents avec assez de liberté. « Je n'ai jamais rien changé à la pensée », nous assure-t-il. On doit le croire sans hésiter... »

Sans doute c'est à la pensée du P. Rigoleuc qu'il affirme n'avoir jamais rien changé ; mais tout ce que nous savons de la probité littéraire de l'illustre éditeur, nous porte à conclure que l'affirmation porte aussi bien sur le P. Lallemant que sur son disciple. La doctrine spirituelle, dans la rédaction du P. Rigoleuc et malgré les retouches discrètes du P. Champion, nous donne incontestablement la vraie pensée du maître, et, à peu de chose près, sous la forme dont il la revêtit.

Que ne la donne-t-elle dans un ordre plus naturel et dans un mouvement plus logique !

III

Quand, sur la foi des panégyristes (2) du P. Lallemant, on entreprend l'étude de la *Doctrine spirituelle*, on est tenté de trouver que l'ouvrage a été étrangement surfait : je connais des lecteurs, excellemment disposés pourtant, et qui ont éprouvé un vrai désenchantement tout le long des 100 ou 150 premières pages.

D'après le P. Champion « les instructions touchant la vie spirituelle recueillies par la P. Rigoleuc *se peuvent* donc réduire à sept principes, savoir : *la vue de la fin*, *l'idée de la perfection*, etc... » On aborde le premier prin-

(1) *Ouvrage cité*, p. 39.

(2) Pour Mgr d'Hulst la Doctrine est « le plus divin des livres spirituels qu'il lui eût été donné de lire, après l'Ecriture Sainte », cf *Lettres de Direction*, introduction, p. VIII. Voir aussi M. Saudreau, *Vie d'union à Dieu*, p. 538. Aucun panégyriste n'a atteint l'enthousiasme de M. H. Brémond. Voir par ex. p. 63-64 de l'ouvrage déjà cité.

cipe, avec la persuasion d'y lire un commentaire autorisé du « Principe et Fondement » des Exercices de S. Ignace sur la « Fin de l'homme »... Illusion ! « La vue de la fin » comprend deux courts chapitres : Ch. I. « Que Dieu seul peut nous rendre heureux. » Ch. II. « Que notre félicité dépend de notre parfait assujettissement à Dieu, qui seul doit régner dans notre cœur. »

Or, non seulement les droits souverains de Dieu à la louange, au respect, au service de l'homme n'y sont pas établis ni même rappelés ; non seulement on n'y démontre pas que la possession de Dieu, fin de l'homme, dépend de l'accomplissement de ce devoir et du bon usage des créatures, etc., mais vous cherchez en vain la preuve des deux thèses formulées dans les titres.

Au premier paragraphe du premier chapitre, où il est simplement *affirmé* que Dieu seul peut remplir le vide de notre cœur, en ce monde et en l'autre, succèdent cinq paragraphes sur la prétention des créatures à nous rendre heureux et sur leur impuissance à tenir leur promesse. — Pas un mot de notre *félicité* à propos de notre assujetissement à Dieu, mais une série d'exclamations sur le bonheur de la vie intérieure, « vie d'amour et de sainte liberté, etc... »

Ce manque d'ordre, de suite, de logique est simplement déconcertant ; et l'on se dit qu'il est impossible que le P. Lallemant, dans ses conférences, ait donné à ces pensées détachées, qui semblent des conclusions à l'état d'ébauche, la place qu'elles occupent dans le recueil édité par Champion, c'est-à-dire la toute première. — On se prend à douter que le P. Rigoleuc lui-même ait pensé à faire de ces sept ou huit pages la septième partie de son recueil et un *Premier Principe :* il y a pour cela trop de décousu et trop peu d'ampleur dans les développements.

Vous abordez ensuite « l'idée de la perfection » — (deuxième principe). — « La perfection en général » — (section 1°) — « Le premier acte d'une âme qui tend à la perfection. » (Ch. 1e).

Vous vous attendez à voir énoncée l'idée de la perfection et indiqué ce « premier acte »... Ici encore votre attente est trompée ! L'article premier est intitulé : « Comment nous devons chercher Dieu ».

Mais la logique et la clarté demanderaient qu'on nous dit d'abord en quoi consiste la perfection, puisque le deuxième principe a pour titre « L'idée de la perfection ! » Le chapitre premier étant intitulé : « Le premier acte d'une âme qui tend à la perfection, dites-nous donc quel est ce premier acte, à savoir « chercher Dieu », avant de nous apprendre « *comment* » nous devons le chercher !

Sans doute, le « recueil » édité par le P. Champion est un recueil de notes authentiques. Il n'avait pas à les compléter par des réflexions de son cru. Il l'a donné, ainsi qu'il l'affirme « *tel que le P. Rigoleuc l'a fait* », mais encore un coup, sans rien changer au fond, du fait même de « la liberté » qu'il réclamait et dont il entendait user, ne pouvait-il pas chercher à y mettre un ordre plus logique ? Les divisions et subdivisions avec leurs titres ne pouvaient-elles pas mieux répondre au contenu des chapitres et guider plus judicieusement le lecteur ? Les lacunes ne pouvaient-elles être signalées, pour le mettre en garde contre d'inévitables surprises ?

La *Doctrine spirituelle* est un manuel d'introduction à la perfection. Que le livre s'ouvre donc par « l'idée de la perfection » plntôt que par « la vue de la fin », en imitation assez maladroite de la première page des *Exercices* de S. Ignace sur la Fin de l'homme (1) !

C'est du reste par des données générales sur la perfection que débute le cahier du P. Surin à propos duquel le P. Champion écrit dans son « Avertissement ». — « J'ai trouvé depuis peu ce cahier, où le P. Surin avait écrit de sa main quelques pieux sentiments de son Directeur, le P. Louis Lallemant. Comme on ne pouvait plus les mettre

(1) Les « Réviseurs » qui ont demandé et obtenu le changement du titre (« Doctrine spirituelle » à la place d' « œuvres spirituelles ») auraient-ils exigé — pour que l'ouvrage parût davantage s'inspirer des « Exercices », que l'éditeur mît en tête le « Principe » sur « la vue de la fin ? » Ce n'est pas impossible, comme il n'est pas impossible que sur certains points très discutés au dix-septième siècle, par exemple la nécessité de la contemplation pour la vie parfaite, ils aient demandé des atténuations et limitations — qui *semblent* en divergence avec les principes généraux de Lallemant en cette matière. Pures conjectures sur lesquelles on ne peut insister ici.

chacun en son lieu dans le recueil du P. Rigoleuc, on les donne à part. »

La pensée du P. Champion eût donc été de mettre ces « pieux sentiments, chacun en son lieu, dans le recueil du P. Rigoleuc » s'il eût trouvé plus tôt le cahier !

Tenter ce qu'il n'a pas fait est bien audacieux peut-être ! Cependant l'étude approfondie et le rapprochement des deux recueils m'ont amené à conclure que ce serait un gain considérable — pour les deux premiers Principes particulièrement — que de fondre, sans rien y ajouter du reste, les notes des deux disciples du P. Lallemant.

Il se trouve précisément que sur « la Perfection » et « la vue de la fin », le P. Surin a des développements précieux, qui comblent les lacunes du recueil Rigoleuc et éclairent d'une bonne lumière les premières pages de la Doctrine spirituelle.

Pour les y mettre « chacun en leur lieu », il est nécessaire de refondre tout le début, de placer en tête « l'idée de la Perfection » et d'encadrer « la vue de la fin » sans plus en faire « un Principe » dans les conséquences de la « Recherche de Dieu » premier acte de la perfection.

Donner la suite des chapitres et des articles ainsi refondus, en complétant Rigoleuc par Surin, serait facile, mais dépasserait les limites de cet article. Les lecteurs qui voudront se reporter aux premières pages de la « Doctrine » et de « l'addition à la Doctrine » l'établiront aisément, s'ils admettent, comme je l'espère, le bien fondé des remarques qui précèdent — de celles qui suivent aussi sur l'*esprit* et l'*état d'esprit* dans lesquels furent éditées en 1694 les œuvres du P. Lallemant,

IV

Etant donnée la valeur littéraire du P. Champion, — car ses écrits nous montrent en lui, plus qu'un Verjus quelconque (1) — comment expliquer les défaillances logiques

(1) « Le P. Verjus, un des biographes les plus irritants du dix-septième siècle ». H. Brémond, *op. cit.*, p. 82, note 2.

et les lacunes que nous avons relevées dans l'ordonnance méthodique de la Doctrine spirituelle ?

Après avoir lu attentivement les « *vies* » du P. Rigoleuc et du P. Lallemant, ouvrages où il est bien le seul à avoir tenu la plume, voici les réflexions qui me sont venues et que je demande aux lecteurs la permission de leur soumettre.

S'il y a des gens qui ont « l'esprit géométrique » suivant le fameux mot de *Pascal,* il en est d'autres qui ont l'*esprit oratoire.* Champion est de ces derniers : dans toutes ses compositions littéraires, c'est à l'esprit oratoire qu'il obéit, au point d'en être la dupe ; nous allons voir comment et jusqu'à quel point.

Devenu historien sur le tard, à ses heures perdues, semble-t-il dire, et pour occuper les rares loisirs que lui laisse son ministère à la Résidence de Nantes, il compose ses biographies et ses épîtres dédicatoires, à la façon des discours les plus étudiés des orateurs du grand siècle. Alors même qu'il croit n'être qu'historiographe et épistolier, il reste orateur de l'école de Bourdaloue, faisant succéder, en périodes faciles, les grappes des subdivisions aux grappes des divisions. En commençant la vie du P. Lallemant, qu'il a mise en tête de la doctrine spirituelle, vous croyez peut-être que vous allez lire une histoire où les faits se suivent dans l'ordre chronologique ? Pas du tout, c'est un discours — genre *Discours sur l'Histoire universelle* — sur la vie intérieure de son héros, beaucoup plus qu'une présentation pittoresque de sa vie extérieure. Quatre pages ont suffi pour montrer le cours des années de Lallemant et la suite de ses emplois, « où le Saint-Esprit lui avait servi de maître, lui ayant communiqué ses dons, avec cette libéralité dont il n'use qu'avec les âmes qu'il veut élever à la plus éminente sainteté. »

Les dons du Saint-Esprit ! L'historien-orateur a trouvé une riche veine : il va l'exploiter durant 35 pages, en nous montrant, l'un après l'autre avec leur influence sur l'âme de Lallemant, les sept dons, à partir du don de crainte.

Et voyez la grappe de développements oratoires qu'il sert à ses lecteurs, pour leur faire voir l'empire exercé par la sainte crainte de Dieu — et les vertus annexes — sur

toute la vie du saint jésuite. « La crainte du Seigneur, qui est la base des autres dons et le fondement de tout l'édifice spirituel, fut *toujours* en lui, ce qu'elle est dans les vrais enfants de Dieu, fondée sur une solide *humilité*, et accompagnée des *autres vertus*, qu'elle introduit et qu'elle conserve dans les âmes, savoir : l'*innocence*, la *pureté*, la *mortification* et le *dégagement* des choses de la terre (1).

Suivent cinq pages entièrement consacrées à la description de chacune de ces vertus dans la vie intérieure et la vie extérieure du P. Lallemant. Même procédé — que j'appelle procédé oratoire — à propos des six autres dons du Saint-Esprit.

Il n'est pas jusqu'aux épitres dédicatoires de ses deux ouvrages, qui ne soient des morceaux d'éloquence, composés d'après toutes les règles de la rhétorique classique. Voici par exemple la lettre en quatre pages où il présente « la vie et la doctrine spirituelle du P. Lallemant » à Monseigneur Gilles de Beauvais, évêque de Nantes. La substance du morceau se réduit à peu de lignes :

1° La *proposition :* « Je présente à Votre Grandeur la vie et la doctrine d'un homme, qui... que, dont... auquel, par qui..., etc. — Dans ses maximes et ses vertus vous reconnaîtrez les vôtres !

2° Le *développement oratoire* par comparaison ou par opposition.

« ...Union à Dieu, zèle, piété : c'est là ce que je considère plus que tant d'autres avantages qu'on aime en vous :

a) *Au point de vue naturel :* naissance... esprit... génie... application aux affaires.

b) *Au point de vue surnaturel :* bonté... humilité... prudence, équité... qui, que, dont... etc.

3° *La conclusion ou péroraison.*

« Mais il y a en vous des vertus plus secrètes qui nous charment : dégagement du vice, austérité, attention à la présence de Dieu, etc., précieux dons qui vous feront agréer cet « ouvrage... qui les développe si bien... »

(1) *La Doctrine spirituelle*, page 10. Edition de 1887.

L'analyse de la vie du P. Rigoleuc, de la délicieuse *consécration* du livre à la Très Sainte Vierge, et de l'épître dédicatoire adressé à Mgr de Coëtlogon, évêque de Saint-Brieuc, nous suggèrent les mêmes remarques.

Et voici ce que je crois pouvoir en conclure : si le P. Champion avait cette conception de l'histoire et du genre épistolaire, à bien plus forte raison devait-il l'avoir d'un enseignement de la théologie ascétique et mystique. Une fois en possession du précieux « Recueil » de Rigoleuc et décidé à suivre le conseil du P. Huby qui l'avait engagé à le publier, son premier souci est la forme sous laquelle il le présentera au public. Ces notes prises au jour le jour, au hasard des sujets traités par le P. Lallemant, ont-elles, ou n'ont-elles pas été rédigées ensuite et rangées dans un ordre plus ou moins logique par le P. Rigoleuc ? Peu importe ; cet ordre en tout cas ne s'impose point. « On peut, écrit le P. Champion, les ranger sous sept principes... » C'est sa conception à lui, le plan général de sa construction ascétique et mystique ; le développement de chacun de ces principes sera une sorte de *Discours* avec divisions et subdivisions sous lesquelles viendront se ranger, comme blocs de pierre dans un édifice, les pages de Rigoleuc, peut-être ici et là, légèrement retouchées, pour les mieux faire entrer dans la construction nouvelle.

Après tout, dira-t-on, cette *manière* en vaut une autre ! — D'accord ! pourvu que le nouvel architecte, entraîné par son goût pour le style classique, ne sacrifie pas trop aux façades ; pourvu qu'il trouve dans les matériaux mis à sa disposition de quoi remplir les vastes espaces supposés par son plan général ; pourvu qu'il ne laisse pas de vides dans sa bâtisse ou qu'il n'ait pas recours pour les combler, d'une façon telle quelle, à des éléments qui ne seront pas à leur place naturelle. Or, nous avons déjà constaté, à propos du premier principe et de la première section du second, que ces conditions sont loin d'être réalisées par l'éditeur de la *Doctrine spirituelle*.

L'étude de la seconde section de ce deuxième Principe donnerait lieu aux mêmes constatations. Il s'agit « de la perfection propre de la Compagnie de Jésus ». Parcourez la table des matières, l'ordre du *discours* sur cette perfection

propre vous paraîtra idéal : *Fin, modèle, motifs, moyens, avis pratiques*, etc. Parfait ! Allez au texte, vous verrez bien vite que la clarté de l'exposition et la logique du developpement demanderaient que les articles et les paragraphes fussent proposés dans une autre suite ; vous constaterez surtout le vide de tel chapitre, du IVe spécialement, qui annonce « les moyens de perfection propres de la Compagnie de Jésus ».

Ces moyens, énumérés dès le début de la section, à l'article premier intitulé déjà « de la fin de l'Institut et des moyens d'y parvenir (1) » sont « tout ce qu'il y en a de surnaturels, comme l'oraison, les sacrements, la prédication, et tous les naturels, comme les talents, l'esprit, les sciences et la manière de les enseigner ».

Fort bien, c'est là évidemment le programme qui sera développé aux articles du chapitre IV... Non pas, vous y chercherez en vain une allusion aux moyens naturels, dont il est question à l'article II du chapitre suivant. Rien non plus, à cet endroit, de la prédication, dont il sera parlé à propos des avis, art. 4 — rien des sacrements qui ont déjà été indiqués comme moyens de la perfection en général. (1re section, chap. II, art. 1er.)

Comme moyens de perfection propres à la Compagnie, sont indiqués (art. II) l'obéissance et l'exacte observance des règles, deux points qui n'ont pas été annoncés au début et (art. 1er) l'*oraison*. — Mais les deux pages, très intéressantes, qui sont consacrées à ce dernier sujet ne tiennent pas le moins du monde la promesse du titre ; l'oraison n'y est pas présentée comme moyen de perfection. A propos d'oraison, nous avons une polémique sur un point discuté entre Jésuites au dix-septième siècle : « en quel sens l'oraison de la Compagnie doit-elle être pratique ? N'est-elle pratique que lorsqu'elle est méditative ? et la contemplation doit-elle être en usage dans la Compagnie ? »

Il est de toute évidence que cette discussion suppose déjà le traité de l'oraison, dont elle n'est qu'une annexe : elle n'est pas ici à sa place, pas plus que n'est à sa place au

(1) Pourquoi parler des moyens ici, puisque deux articles vont leur être consacrés plus loin ?

Ve Principe, ch. II, l'article sur « la nécessité de l'oraison pour nous acquitter des devoirs de notre vocation et faire du fruit dans nos emplois ».

Un autre exemple nous fera prendre sur le vif l'embarras du P. Champion pour remplir les cadres superbes que lui a inspirés sa veine oratoire. Je l'emprunte au VIe Principe, l'un des plus développés — il comprend 82 pages dans l'édition de 1887, alors que le premier « la vue de la fin » n'en comprend que 8 !

Ce sixième principe : « L'union avec Notre-Seigneur » se développe merveilleusement en trois sections : I — de la connaissance de Notre-Seigneur ; II — de l'amour de Notre-Seigneur ; III — de l'imitation de Notre-Seigneur.

Dans la première et même dans la troisième section, c'est une abondance de matière qui nécessite, ici quatre chapitres contenant chacun trois ou quatre articles ; là neuf chapitres assez solidement charpentés.

Quant à la seconde section : de l'amour de Notre-Seigneur, qui semble si bien se prêter à de riches développements, elle est d'une maigreur et d'une pauvreté inconcevables.

Dès le début ce sont des hésitations, des flottements, des confusions : « Toutes les raisons imaginables nous portent à aimer et à honorer la sainte humanité de Jésus-Christ. » Fort bien ; mais sous prétexte de provoquer l'âme à *aimer* Notre-Seigneur on ne lui parle que de l'*honorer*, comme si l'amour se confondait avec l'honneur ou avec les honneurs. « Aimer » se trouve dans les titres de chapitres ; « honorer » fait l'objet de tous les développements. Je sais bien que, d'après saint Thomas, le culte ou l'honneur intérieur rendu à Dieu consiste dans l'union avec lui par l'intelligence et par le cœur (1). En rigueur théologique, dans l'honneur rendu, on pourrait donc retrouver l'amour. Mais le lecteur, à qui ces profondeurs théologiques ne sont pas présentes, sera déconcerté par les réflexions de ce chapitre, d'ailleurs sans grande onction, où l'important sujet annoncé est à peine effleuré. — Sera-t-il récompensé par les chapitres suivants ? Ce sont des hors-d'œuvre, où il est bien

(1) 1-2, q. 101, a. 2.

question de l'amour de Notre-Seigneur, mais de l'amour qu'il nous témoigne lui-même au Saint-Sacrement de l'autel (1) !

Ces beaux chapitres eucharistiques, assemblés à cet endroit, pour combler un vide — l'éditeur n'avait rien trouvé sans doute dans le recueil du P. Rigoleuc, qui eut trait à l'importante section annoncée (2) — appartiennent à la première section, où du reste ils sont énumérés à propos des « divers états de la vie de Jésus-Christ ». — « Aux six états de la vie mortelle, lisons-nous au Chapitre III on peut ajouter celui de sa demeure dans le Saint-Sacrement ».

Que ces exemples suffisent pour nous montrer avec quel arbitraire a procédé le P. Champion, en vue de tenir les promesses de ses titres ambitieux. Telle section, tel chapi-

(1) Pour être juste, il faut pourtant relever une ou deux pages où il s'agit de répondre à son amour, au Saint-Sacrement, par le nôtre.

(2) Il est surprenant que les Instructions du P. Lallemant sur l'amour de Jésus-Christ n'aient pas laissé plus de traces dans les notes du P. Rigoleuc. Il est vrai qu'à propos de la connaissance et de l'imitation quelques beaux développements ayant trait à l'amour se rencontrent ici et là. Mais, étant donnés et l'importance du sujet et la dévotion personnelle du Père pour le Verbe Incarné, il n'est pas téméraire de penser qu'il n'a pas dû se contenter des conférences qui ont fourni les notes si sèches, Chapitre Ier de la section IIe, sur l'amour de Notre Seigneur.

Une pensée m'est venue — téméraire celle-là peut-être ! Est-ce que le premier traité du P. Rigoleuc « l'aimable Jésus ou l'exercice d'amour envers Notre-Seigneur Jésus-Christ » avec ses trois magnifiques chapitres : de l'amour affectif, de l'amour effectif, de l'amour passif, ne fait pas un bloc arraché à l'édifice du P. Lallemant — puis taillé par le disciple et employé par lui, suivant les besoins de son apostolat ?

Il y a dans la doctrine spirituelle deux autres lacunes non moins surprenantes. L'une, que ne souligne pas le P. Champion, laquelle cependant saute aux yeux et est particulièrement regrettable : rien sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ ! alors que « l'état de sa vie souffrante, languissante et mourante » est signalé expressément, parmi ses autres états, qui doivent faire le sujet ordinaire de nos méditations. P. 318.

L'autre, soulignée par l'éditeur au début du VIIe Principe. « De *tout* ce que le P. L. Lallemant traitait de l'ordre et des degrés de la vie spirituelle, on *ne trouve que* ce qui regarde l'oraison mentale... »

Il est sûr que le P. Rigoleuc s'étend bien davantage sur l'oraison extraordinaire dans son deuxième traité « l'homme d'oraison » et dans son troisième « les moyens d'arriver au pur amour ! »

Aurait-il utilisé pour ces traités les instructions du P. Lallemant, dont les données sur ces mêmes matières ont presque complètement disparu ?

tre, tel article même, grâce à ce procédé, ressemble à la construction que les Romains appelaient « opus tumultuarium », construction faite à la hâte et avec des matériaux disparates.

Ces réflexions... le P. Champion lui-même n'aurait-il donc pas pû s'y arrêter ? Et ces recherches, dont la réussite ne demandait, après tout, qu'une certaine dose de flair, de logique et de patience, que ne les a-t-il faites, en mûrissant un peu plus longuement la disposition de son ouvrage ?

Je ne sais vraiment quelles pouvaient être, à cet égard, les *facilités* du Jésuite éditeur. Son *curriculum vitæ*, qui nous le montre dans sa jeunesse religieuse longtemps candidat aux missions d'Extrême-Orient, puis professeur de grammaire aux collèges de Rennes et de Quimper, puis vaillamment occupé aux « missions urbaines et rurales, aux missions navales, même, à la suite du Comte d'Estrées, sur les vaisseaux du Roi », puis enfin Père de Résidence, à Nantes, pendant les vingt dernières années de sa vie (1680-1701), ce *curriculum* ne nous dit rien de ses capacités pour un travail de ce genre.

Bon professeur de grammaire et sachant son français, bon prédicateur et parlant bien, était-il apte pour autant à une si minutieuse et délicate besogne (1) ?

(1) L'hypothèse qu'il faut exclure sans hésitation, c'est que Champion aurait bâclé son travail, faute de goût ou de compétence pour ces matières ascétiques et mystiques. Ce n'est pas à l'aveuglette que le grand « Spirituel » qu'était le P. Vincent Huby l'avait « engagé à entreprendre » ce qu'il appelle ses « petits ouvrages » à savoir la publication de la vie et des œuvres spirituelles du P. Rigoleuc et du P. Lallemant. L'héritier spirituel du P. Rigoleuc et du P. Maunoir savait que cette sorte d'occupation était « dans ses cordes »... Tout jeune jésuite encore, Champion s'était mis en rapport avec le vénérable P. Maunoir... « Remarquons ce trait, dit M. Brémond. Le jeune régent est déjà curieux de sainteté. Il veut connaître de tout près et il sait bien trouver les citoyens de « l'empire mystique ». Cette alliance de mots, alors peu banale est de lui. »

Elle se trouve dans une page dont ce ne serait pas assez de dire qu'elle est peu banale ; elle est exquise et nous fait deviner qu'il pourrait bien être lui-même un citoyen de cet empire.

« A la Très Sainte Vierge Marie, Mère de Jésus ».

Cet ouvrage (vie et œuvres du P. Rigoleuc) vous doit être consacré

Pour donner à la *Doctrine spirituelle* tout le fini désirable — je parle toujours de l'*ordonnance des matières*, et non du style proprement dit — une autre facilité pouvait faire défaut au bon Père : la facilité de trouver, au milieu de ses ministères, les longues heures qu'il y eût fallu. Champion éprouve le besoin de dire à ses lecteurs qu'il est un homme de peu de loisirs ! Est-ce une excuse ? Ce peut être une explication de certains *desiderata ;* et il la risque, à la fin de son avertissement ! « Je donne à ces petits ouvrages le peu de temps que mes occupations me laissent libre ! »

Et il faut bien qu'il n'eût que *peu de temps* à leur donner pour que, mis en possession du précieux cahier du P. Surin, avant l'impression de son livre, laquelle fut achevée en moins de trois mois (30 avril, 15 juillet 169[illegible]), il ne se soit pas imposé le petit travail dont il parle dans l'avertissement : « mettre, chacun en son lieu, dans le recueil du P. Rigoleuc, les pieux sentiments de ce cahier ! » S'il l'avait essayé, quitte à retarder d'un ou deux mois l'apparition de l'ouvrage, l'ordre même que le P. Surin avait gardé dans ses notes aurait obligé l'éditeur à modifier sérieusement le sien...

Quoi qu'il en soit, ne soyons pas trop sévères pour un homme de bonne volonté, qui a déjà fait preuve de tant de sagacité et de patience ! En constatant les imperfections de la « Doctrine » telle qu'il l'a éditée, soyons-lui reconnaissants d'une publication dont on peut dire plus justement encore que de telles circonstances de sa vie : « C'est un

par toutes sortes de considérations ô Reine Auguste de l'union intérieure : 1° parce qu'il traite de la vie d'un des plus dignes sujets de cet empire mystique, où vous régnez sur les âmes qui se dégageant parfaitement des créatures, n'ont plus d'autre application que de s'unir entièrement à Dieu ; 2° parce que la doctrine qu'il enseigne n'est autre chose que les lois et les maximes fondamentales du gouvernement et de la conduite de ce royaume intérieur ; 3° parce que la plume qui l'a mis en état d'être donné au public vous est uniquement dévouée et ne peut servir à aucun travail qui ne vous rende hommage et qui ne tende à votre gloire. Recevez-le donc, ô Sainte Vierge, comme les prémisses d'un fonds qui vous appartient et donnez-lui votre bénédiction afin qu'il puisse contribuer à vous acquérir des sujets, et à établir dans les âmes votre glorieux régne d'union intérieure. Ainsi soit-il. »

évènement de toute première importance dans l'histoire du mysticisme français (1) ».

Angers. Aloys POTTIER.

OBSERVATIONS ET REMARQUES

3. — CONFESSION ET DIRECTION DES PETITS ENFANTS

Le pape Pie X de sainte mémoire, par le décret *Quam singulari* du 8 août 1910, a convié le peuple chrétien tout entier à la croisade eucharistique : *Le Christ aux petits enfants* ! Cette *croisade eucharistique* a trouvé des apôtres nombreux, surtout en France et en Belgique.

Lors de l'apparition du décret, on s'est vivement ému du danger qu'allait courir l'instruction religieuse : la première communion était le terme, le couronnement de l'instruction religieuse, et ainsi celle-ci semblait assurée. Mais cette instruction était-elle vraiment une *éducation* religieuse, un apprentissage de *la vie chrétienne ?* Le décret de Pie X « aura, disait le cardinal Mercier (2), rendu au clergé et aux fidèles cet immense service de replacer dans leur ordre véritable les deux termes — *l'instruction* et *l'éducation* — qui ensemble constituent l'objet complet d'une formation religieuse. » La première communion n'est plus le terme, elle est le début, elle est une initiation à la vie chrétienne. Désormais l'instruction religieuse ira de pair avec la réception fréquente de la confession et de la communion, c'est-à-dire des deux sacrements, indispensables à la pratique normale de la vie chrétienne (3) ?

Voici quelques observations au sujet de *la confession et de la direction des petits enfants.*

La confession fréquente présente pour les âmes des avantages incomparables, c'est clair. Or, il est facile de le constater, la confes-

(1) H. BRÉMOND parlant d'un « départ manqué » pour les missions de l'Extrême-Orient, *op. cit.* p. 6.

(2) Lettre pastorale relative au Décret *Quam singulari*, 21 novembre 1910.

(3) Voir notre petit livre : *Le décret sur la première communion des enfants*, Bruges, Beyaert, 1911.

sion fréquente est assez souvent mal faite (1). Et la cause principale ? C'est que *l'apprentissage a été défectueux ou nul.*

Il faut former les enfants à la pratique de la direction spirituelle : Voilà le grand remède.

On semble croire que la direction spirituelle doit être réservée à une élite, mais il y a direction et direction. Le confesseur est-il seulement *juge*, donnant ou refusant l'absolution ? N'est-il pas aussi *doctor* et *medicus ?* Est-il vraiment *docteur* au confessionnal, s'il se contente de répéter le même petit sermon ? Il doit adapter la doctrine aux besoins spirituels de chaque âme : n'est-ce pas déjà donner un peu de direction ? Il est aussi *médecin* des âmes : encore une fois, et ici plus encore, il doit connaître la maladie ou une maladie spéciale de son pénitent, et lui appliquer le remède approprié. Encore un coup, c'est de la direction qu'il donne.

Il semble que souvent les grâces du sacrement de Pénitence sont en partie inutilisées, et que la faute en est surtout au confesseur. Expliquons notre pensée. Saint François de Sales dit fort bien que par la confession nous recevons, outre l'absolution des péchés, « une grande force pour les éviter à l'avenir, une grande lumière pour les bien discerner, et une grâce abondante pour réparer toute la perte qu'ils vous avaient apportée (2) » Ces grâces actuelles, qui me sont préparées pour éviter le péché à l'avenir, resteront sans effet, si je n'agis pas avec elles ; et je n'agirai pas avec elles, si l'attention de mon esprit, et l'effort de ma volonté ne sont pas *dirigés* sur un péché déterminé ou une espèce de péchés. Or, on peut dire que pour le grand nombre de pénitents, c'est le confesseur qui doit éveiller leur attention et partant diriger l'effort de leur volonté sur le ou les péchés à éviter dans l'avenir. Dès lors, tout confesseur doit être directeur, de quelque manière, à l'égard de n'importe quel pénitent.

La direction des petits enfants est difficile, il faut bien l'avouer, mais elle est très utile et nécessaire. On se plaint parfois de ne pas trouver chez les grandes personnes, même chez les chrétiens et chrétiennes formés dans nos maisons d'éducation chrétienne, le désir d'une direction sérieuse. Ceci n'est pas étonnant : ont-elles été formées à la direction, préparées à la recevoir et disposées à la suivre ? N'est-ce pas

(1) Voir *plus haut*, p. 58, l'art. de H. L.
(2) *Introduction à la vie dévote*, 2e p., ch. 19.

aux enfants qu'il faut apprendre la théorie et la pratique de la direction spirituelle ?

« L'âme de l'enfant, dit *Mgr de la Bouillerie*, est un sol facile où tout ce qui est divin germe et s'épanouit aisément (1). » C'est une cire molle où les bonnes pensées et les bons sentiments s'impriment facilement. Et ces âmes sont pures, innocentes, elles voient donc plus clair : *Quoniam ipsi Deum videbunt.* Surtout la grâce du baptême ouvre cette âme à toutes les influencss divines.

Je viens de lire un excellent petit livre, qui traite de la direction spirituelle des enfants (2). Il nous donne quelques *moyens pratiques*, éprouvés par l'expérience :

1° *Préparer les enfants* avant chaque confession. Cette préparation est faite pour toute une classe ou, ce qui est préférable, pour un petit groupe d'enfants, par exemple par des catéchistes volontaires. Cela demande du temps et de la patience, mais les fruits de ce travail sont des plus consolants.

2° La confession doit être *un entretien* paternel et simple avec les petits pénitents, qu'on interroge, qu'on encourage, qu'on aime. Il faut en finir avec ces confessions sans vie, sans âme, suivies d'un petit sermon stéréotypé, le même pour tous.

3° Autant que possible, confesser les enfants *par petits groupes*, à des jours différents. Voilà certes une *conditio sine qua non* de la direction spirituelle, et même de toute confession sérieuse. Comment voulez-vous qu'un prêtre, même zélé, devant la perspective d'une séance de deux ou trois heures pour la confession d'enfants volages et remuants, puisse résister à la tentation d'*expédier* ces confessions ?

4° Pour arriver à pratiquer la direction spirituelle, il faut nécessairement amener les enfants à la *confession fréquente*. Si les enfants ne sont invités que tous les deux mois, et toute une école pour une même séance, il ne faut pas songer à les former à la direction spirituelle. Ils doivent donc être engagés à se confesser souvent, tous les quinze jours ou chaque semaine, si c'est possible ; l'accès du confessionnal doit leur être rendu facile : nous devons être à la disposition des fidèles, et ici des enfants, *ministri*.

Ce sera souvent le confesseur lui-même qui pourra agir le plus

(1) *L'Eucharistie et la vie chrétienne*, chap. II.

(2) E. Poppe. — *Geestelyke leiding voor kinderen*. Abbaye d'Averbode, 1921.

efficacement sur les enfants, qui se présentent à lui. La pratique de la confession fréquente pourrait être le premier objet, le « point particulier », de la direction spirituelle.

5° *La direction spirituelle* elle-même, voilà la grosse affaire. Comment faire pour obtenir que les enfants parlent, écoutent ? Comment trouver et proposer les points de la direction appropriés aux enfants ? Comment amener ceux-ci à penser au point proposé et à le mettre en pratique après confession ?

L'exposé de cette question demanderait un long article. Quelque lecteur, qui a de l'expérience, ne voudrait-il pas l'écrire ?

Je me contenterai de présenter quelques observations. N'oublions pas qu'il s'agit ici d'un ministère tout *surnaturel*. Il ne faut pas mépriser toute méthode pédagogique, mais qui se fierait simplement à telle méthode, prônée comme la plus moderne et la plus efficace, pourrait trouver bien des déceptions. La méthode ici, c'est avant tout la méthode des saints, *in oratione et jejunio*, la méthode des Chevrier, des Allemand, des Vianey... *Avez-vous prié ? Avez-vous jeûné ? Avez-vous fait l'aumône ?* En parlant ainsi, le B. Curé d'Ars livrait le secret du succès prodigieux de son ministère au tribunal de la Pénitence.

L'esprit d'oraison sera sans doute la meilleure préparation à ce ministère difficile : *Beaucoup parlent dans le désert, parce qu'ils ne viennent pas du désert* (2).

Il faut appliquer dans la direction *le principe de l'examen particulier : Divide et impera.*

Le livre excellent du chan. Beaudenom : *Pratique progressive de la Confession et de la Direction*, n'est pas écrit directement pour les enfants, mais il faudrait savoir l'appliquer aux enfants (2).

Bruges. Chan. J. Mahieu.

(1) P. Plus. *Vivre avec Dieu*, p. 182.

(2) On lira utilement les vies du P. Chevrier, de M. Allemand, du B. Curé d'Ars, etc., le Traité de Timon-David, *Le Confesseur de l'Enfance et de la jeunesse*, par le R. P. Cros, S. J., les articles sur la confession fréquente des petits enfants, publiés dans les *Annales des Prêtres-Adorateurs* de Bruxelles, d'octobre 1908 à mai 1909.

COMPTES RENDUS

Mgr Albert Farges. — *Les Phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons. Traité de Théologie mystique.* — Un vol. 8°, 640 p., Paris, Bonne Presse, 1920.

L'ouvrage considérable que Mgr Farges vient de consacrer aux *phénomènes mystiques* comprend deux parties bien distinctes qui répondent respectivement au titre et au sous-titre du volume. La première, plus dogmatique, est un traité classique de théologie mystique, étudiant à la lumière de la foi le phénomène essentiel de la vie mystique, la contemplation infuse, sa nature et son objet, ses degrés, les épreuves qui y préparent (p. 63-280). Vient ensuite (p. 281-595) une étude détaillée, plus apologétique, des « phénomènes mystiques accidentels ou merveilleux » tels que visions, extases, stigmatisations, lévitations, etc., comparés avec « leurs contrefaçons naturelles (1) et diaboliques. » Cette division si marquée diminue peut-être l'unité du livre : elle a, en tout cas, le grand avantage de souligner fortement la distinction entre l'essentiel et l'accessoire en matière de mystique et de mettre nettement les phénomènes d'extase à leur vraie place : pour si liés qu'ils soient à certaines étapes dans l'ascension de l'âme mystique, ils ne sont qu'un contre-coup extérieur du phénomène essentiel qui reste tout intérieur.

On me permettra d'insister peu sur la seconde partie du livre puisqu'elle est consacrée à l'*accidentel* de la mystique, et aussi, pour le dire simplement, parce qu'elle me paraît la moins bonne des deux. On y retrouve les qualités habituelles de clarté, d'ordre, de méthode, qui ont fait le succès des ouvrages de Mgr Farges : mais la condition essentielle d'un pareil travail, la critique rigoureuse des faits allégués et des théories employées à les interpréter, ne me paraît pas suffisamment remplie. Beaucoup de faits sont cités ou invoqués et l'étude en est facilitée par les bons index du volume : il en eût mieux valu

(1) Le mot de « contrefaçons naturelles » ne me paraît pas heureux ; j'aime mieux celui d'*analogies humaines* employé par Ribet.

moins, mais bien établis, bien délimités, bien analysés. Mgr Farges invoque souvent comme garants des faits merveilleux qu'il cite (p. 60, 140, 549...) les Bollandistes « dont la critique est si sévère et fait autorité parmi les historiens » : mais on sait que les Bollandistes sont avant tout des éditeurs de textes dont les admirables commentaires visent d'abord à étudier et éclairer le texte en lui-même, sans prétendre donner leur garantie, en dehors de certains points particuliers, au contenu même de ce texte : les faits donc « cités dans les Bollandistes » n'ont d'autre autorité que celle, fort variable, des textes hagiographiques qui les contiennent : les savants éditeurs l'ont souvent rappelé eux-mêmes aux lecteurs trop pressés de trouver, dans l'autorité de leur nom, une raison qui les dispensât de recherches personles sur chaque cas particulier : or nombre de faits cités par Mgr F. se trouvent dans des vies qui ne brillent pas par le sens critique de leurs auteurs. Plus près de nous est citée comme exemple de vision dont « la transcendance est manifeste » (p. 367, cf. p. 301), la description de la maison de Marie à Ephèse par Catherine Emmerich et sa concordance parfaite avec le site de Panaghia-Capouli : « il est clair que l'objet de cette vision dépassait la portée d'esprit naturelle d'une pauvre fille de Westphalie, sans culture et sans voyages, n'étant jamais sortie de sa province. » Or les visiteurs d'Ephèse ne sont pas tous également frappés de cette concordance, et, fût-elle parfaite, peut-on oublier que Catherine aimait à faire causer les pélerins revenus de Terre-Sainte, et surtout que les révélations telles que nous les lisons ont été rédigées, non par elle, mais par Cl. Brentano qui lui n'était ni sans lettres, ni sans lectures. Le cas est donc trop compliqué pour qu'on puisse le trancher aussi vite, quelle qu'ait été la sainteté de l'extatique de Dülmen. On pourrait citer d'autres exemples de faits insuffisamment critiqués ou de théories scientifiques (particulièrement p. 329 celles qui sont invoquées pour fixer les caractères distinctifs de de l'hallucination et de la vision objective) contre lesquelles, je crois, les gens du métier auraient bien des objections à formuler. D'une façon générale la documentation historique du livre aurait à être notablement perfectionnée : distraction évidemment que la phrase suivante, p. 54 : « En *France*, nous rencontrons encore saint Louis de Gonzague, saint Stanislas Kostka et saint Jean Berchmans... » : mais tout le préambule historique qui passe en revue les grands mystiques est fait trop hâtivement. On y voit figurer des saints comme saint François Régis et saint Vincent de Paul pour lesquels nous n'avons guère de témoignages établissant qu'ils ont été des *mystiques* au sens très précis que Mgr Farges donne à ce mot, et en revanche on n'y trouve pas sainte Catherine de Gênes, dont, à la Bibliographie, est cité seulement le *Traité du Purgatoire*, sans rien sur ses incomparables *Dialogues*. De même, dans cette bibliographie, pour S. Bonaven-

ture est mentionnée seule la *Theologia mystica* qui n'est pas de lui, sans rien de l'*Itinerarium* et des autres traités mystiques authentiques. Pour en finir avec les réserves qu'on regrette d'avoir à faire sur un ouvrage présentant de remarquables qualités, notons encore le même manque de parfaite exactitude dans certaines citations : par exemple p. 87 et 89 sont cités deux textes de sainte Thérèse (*Vie*, 14) et de saint Alphonse Rodriguez (*Vie*, n. 40) où il est question de connaissance *expérimentale* de Dieu, de certitude *expérimentale* de sa présence : avant de faire fond sur cette épithète fort remarquable d'*expérimentale*, il eût été bon de vérifier dans les originaux si elle n'était pas une glose des traducteurs : et, en effet, le mot manque soit au t. I de l'édition critique de sainte Thérèse du P. Silverio (Burgos, 1915, p. 103), soit au t. I des *Obras* de saint Alphonse éditées par le P. Nonell (Barcelone, 1885, p. 64). De même p. 278 note, le texte cité (*Château*, V, 3) où la Sainte conseille de ne jamais demander d'être conduit *par la même voie*, vise non le don de la contemplation infuse, mais les faveurs des *visions imaginaires* ; p. 479 : « Sainte Thérèse, après avoir décrit la crise hystérique, qu'elle connaissait fort bien, par les symptômes classiques... déclare nettement que dans ses extases « *elle n'a jamais rien ressenti de semblable* » : le texte cité à l'appui (*Château*, IV, 2) parle explicitement de certains effets des *consolations spirituelles* que la Sainte dit ne pas avoir éprouvés, et non de l'hystérie : aucun terme du reste ne peut s'y traduire par la « boule », ni par l'oubli et la fatigue consécutifs à la crise (voir éd. Burgos, t. IV, p. 53). Mgr F. m'excusera d'avoir insisté sur ces *errata* : il proclame lui-même dans sa conclusion, et fort justement, que la mystique « loin d'être une création a priori... se flatte de prendre pour base des faits certains et dûment constatés, d'être une science expérimentale » en même temps qu'une synthèse spéculative ; notre première préoccupation doit donc être de porter dans la partie positive et documentaire de cette science, ce souci de parfaite et minutieuse exactitude dans l'observation et la classification des faits, qui est la loi fondamentale de toute science expérimentale.

Dans la première partie de son livre Mgr F. a le grand mérite de présenter une théorie nette, claire et cohérente de la vie mystique. Sa doctrine est fort différente de celle du P. Arintero que j'analysais dans le précédent numéro de la *Revue* : elle a du moins les mêmes qualités de précision, qui en pareille matière sont assez peu banales pour qu'il vaille de les souligner. A la différence du P. Arintero, Mgr. F. est nettement partisan d'une *bifurcation* dans la vie spirituelle : les grâces mystiques infuses sont un puissant moyen de sanctification, un *raccourci* par lequel Dieu abrège considérablement l'itinéraire de certaines âmes, mais qui ne supprime pas le grand chemin et ne mène pas à un sommet de sainteté différent ou plus élevé : il y mène seule-

ment plus vite les âmes à qui Dieu, par un don gratuit de sa miséricorde, veut faire brûler les étapes.

Mgr F. ne nie pourtant pas la *continuité* de la vie spirituelle et même la *compénétration* des deux domaines : « la vie active de l'ascèse est une préparation normalement requise à la vie passive de la contemplation infuse... A son tour la vie contemplative réagit normalement sur la vie active, la rend plus surnaturelle et plus féconde » (p. 601) ; l'exercice des vertus ne cesse point chez le contemplatif, il devient au contraire chez lui plus parfait. On peut même dire qu'entre oraisons ascétiques et mystiques il y a un *pont*, un intermédiaire, l'oraison de simplicité ou la contemplation acquise qui, sans être une oraison infuse, confine dans son plus haut degré au plus bas de l'oraison de quiétude, en sorte que parfois les deux états « sont indiscernables à l'œil de l'homme » (p. 110). Mais il faut maintenir que le fait pour une vie spirituelle de se développer sans jamais passer du type ascétique, actif et multiple, au type mystique, simplifié, unifié et passif, n'indique nullement à lui seul que cette vie spirituelle s'est atrophiée, resserrée ou dévoyée, que l'âme a manqué la pleine réalisation du plan divin sur elle, qu'elle a refusé, ou qu'on l'a empêchée, de suivre docilement les conduites de la grâce : le fait peut provenir uniquement de ce que ces conduites de la grâce sont fort diverses d'une âme à l'autre.

Les conséquences pratiques tirées par l'auteur de ces principes, concordent sur bien des points avec celles de l'école adverse : nécessité pour l'âme de se purifier et de se laisser purifier, de suivre docilement et pas à pas, sans les prévenir, sans retarder sur elles, les inspirations et les directions de l'Esprit-Saint, nécessité pour le directeur de ne pas se substituer arbitrairement, lui et ses idées, au Maître divin, de ne pas confondre les états et de ne pas appliquer aux uns les règles bonnes pour les autres, mais dangereuses ou inutilement gênantes pour les premiers. Toutefois, comme il est naturel, Mgr F. se montre beaucoup plus sensible que ses adversaires au danger de présomption, de vanité ou d'illusion, au grave péril qu'il y a (les faits le montrent) à pousser les âmes trop vite et sans discernement vers une vie où la passivité supprime prématurément l'effort personnel : à quelque opinion qu'on se range, ces conseils méritent d'être médités attentivement et pris en sérieuse considération. Peut-être cependant à propos du « désir » de l'union mystique infuse, importerait-il de le distinguer plus nettement du désir des visions, extases et autres dons « voyants » à qui doit se rapporter ce qui est dit des « illusions ou embûches » dont sont pleines les voies « extraordinaires » (p. 279) : sur ce point les principes posés par le P. Poulain que suit généralement Mgr F., me paraissent moins rigoureux et plus justes.

C'est encore le P. Poulain qui est suivi, à peu de chose près,

dans la question du caractère distinctif et essentiel des raisons infuses, mystiques au sens propre du mot. Ces oraisons sont caractérisées par une intuition expérimentale du divin produite passivement dans l'âme; ce n'est donc « ni perception des sens, ni projection imaginative, ni connaissance discursive, ni intellection de l'abstrait dans le concret, *in phantasmate*, mais intuition intellectuelle directe d'une réalité transcendante, dont nous ne possédons pas le type complet dans notre expérience ordinaire » (p. 93). C'est donc une connaissance de Dieu différant à la fois de la vision béatifique et de notre connaissance ordinaire de foi, par idées abstraites et liées aux images (*in phantasmate*) : dans la vision béatifique, c'est l'essence même de Dieu qui « informe directement l'âme des bienheureux et leur tient lieu à la fois d'espèce impresse et expresse » (p. 96); dans la connaissance ordinaire, déductive, nous atteignons Dieu *dans* et *par* un objet préalablement connu; ici Dieu exerce lui même sur l'âme une action dans laquelle il est immédiatement perçu par celle-ci, « comme l'agent matériel est directement perçu dans son action sur les sens externes » (p. 97), une action qui est, pour employer le terme techniqne « id *quo* cognoscitur » sans être « id *quod* cognoscitur. » C'est ce mode de connaître Dieu, naturel chez l'ange, surnaturel, ou mieux préternaturel, chez l'homme, qui caractérise l'oraison infuse et qui explique seul cette sensation d'étonnement, de vertige à l'entrée d'un monde nouveau, remarquable chez tous les mystiques. — Nous pouvons ainsi marquer un caractère de l'oraison infuse « hors du monde invisible et inconscient », ce qui est nécessaire puisque nous constatons qu'en fait les mystiques ont conscience de distinguer en eux les deux états, les deux modes d'oraison, acquise ou infuse.

Telle est la position de Mgr F. : sans l'examiner en détail, ce qui serait infini, je noterai seulement qu'il me paraît établir solidement, contre M. Saudreau et avec le P. Arintero, qu'il *peut* y avoir une connaissance « angélique » de Dieu, intermédiaire entre la pure foi (1) et la vision béatifique, immédiate, expérimentale, bien qu'encore obscure, et qu'*en fait* certaines descriptions d'états mystiques supposent chez ceux qui les ont éprouvés une telle connaissance. Beaucoup plus délicat est le point de savoir si une telle connaissance est caractéristique de *tout* état de contemplation infuse, et c'est là que la question ne me paraît pas tranchée encore, ni même bien près de l'être : l'étude méthodique soit des documents descriptifs, soit des documents de la tradition théologique, est encore peu avancée et trop incomplète pour permettre une conclusion ferme : qu'il suffise de rappeler combien il

(1) Je dis la « pure foi » : car si on appelle foi toute connaissance de Dieu qui reste obscure et n'atteint pas la clarté de la vision *facie ad faciem*, cette « connaissance angélique » reste une connaissance de foi.

est actuellement difficile de faire le départ des éléments dogmatiques et des vues systématiques dans la théologie des dons du S. Esprit, par exemple : or c'est seulement en comparant et éclairant l'une par l'autre ces deux séries de documents qu'on pourra trancher la question posée. En attendant qu'on ait les données suffisantes pour le faire d'une façon qui ait chance d'être définitive, Mgr F. aura le mérite d'avoir donné un exposé clair, net, méthodique et précis, d'une solution qui, je le sais, paraît à beaucoup définitivement écartée, mais contre laquelle en réalité on ne me semble pas encore avoir apporté d'argument vraiment décisif et sans appel. Et par là, en dépit de lacunes que j'ai pris la liberté de signaler en toute franchise, le livre de Mgr Farges est un ouvrage fort utile et dont devront tenir compte tous ceux qui s'attacheront à l'étude de ces difficiles problèmes.

Toulouse, Joseph DE GUIBERT, S. J.

M. le Chanoine Beaudenom, auteur de la « Pratique progressive de la Confession ». *Lettres de Direction* (précédées d'une notice sur sa vie), Paris, Librairie S. Paul, 1919, 12°, XLV-457 p.

M. Beaudenom (1) est plus connu par ses livres que par son nom. Parmi les hommes qui s'occupent d'ascétisme, bien peu, sans doute, n'ont pas lu la *Pratique progressive de la Confession et de la Direction*. Il suffit de rappeler ce titre pour faire comprendre l'intérêt du volume que nous voudrions analyser. Vous y trouvons vingt séries de lettres. Chaque série est adressée à une même personne : prêtre, religieuse, homme ou femme du monde.

Avant tout, la spiritualité de M. Beaudenom encourage et dilate. Lui-même pratique ce conseil qu'il donne à une de ses pénitentes : « L'expérience vous apprendra de plus en plus qu'on ne prend la volonté que par ce qui encourage. Encouragez beaucoup, élevez, excu-

(1) Né à Tulle (Corrèze), le 23 novembre 1840; ordonné prêtre le 22 décembre 1863; préfet spirituel au Petit Séminaire de Servières, 1863-1865; aumônier du couvent des Ursulines de Beaulieu, 1865-1880; aumônier des Sœurs aveugles de S. Paul, puis des Sœurs de S. Joseph de Belley, à Paris, M. Beaudenom, malade, se retira en 1896, à Puteaux, où il mourut le 21 décembre 1916. Voici la liste de ses ouvrages : *Pratique progressive de la Confession et de la Direction; Les Sources de la piété; Formation à l'humilité; Méthodes et formules pour bien entendre la messe; Formation religieuse et morale de la jeune fille; Méditations affectives et pratiques sur l'Evangile; Pratique de l'examen particulier, d'après S. Ignace; Préparation et actions de grâces pour la sainte communion.*

sez, attendez .. et puis, en même temps, priez, souffrez et mortifiez-vous » (p. 395). Les textes de ce genre abondent : « Honorez Dieu par votre confiance, portez cette confiance filiale jusqu'à une sorte d'insousiance... (p. 96). Est-ce à dire que nous sommes parfaits? Mais faut-il donc attendre d'être parfaits pour aimer? N'est-ce pas au contraire en aimant qu'on le devient? Gardons très vif le sentiment de notre peu de valeur et de nos imperfections, mais qu'il soit plutôt un secours pour notre amour. en nous faisant mieux apprécier et admirer la grande paternité de Dieu » (p. 316).

Ses recommandations sont toujours adaptées aux conditions concrètes de chaque âme : « Ne vous étonnez pas de subir l'influence des milieux. Quand vous vous retrouvez dans le tumulte de Paris, vous vous sentez moins unie à Dieu. Vous ne lui êtes pas moins unie, vous l'êtes autrement. Tout votre cœur est à Lui, partout et toujours. Dans le calme il s'exprime mieux. Dans l'agitation il souffre, et c'est sa manière de se traduire alors. Ne faites pas trop d'efforts pour garder, au milieu des relations de Paris, le même genre d'union à Dieu : celui qui vous est familier à la campagne, vous le reprenez avec un nouveau plaisir au retour... » (p. 397).

Avec le même large bon sens il traite la question délicate des affections humaines légitimes : elles sont parfaitement compatibles avec l'amour de Dieu et la tendance à la perfection. Voici un texte qui rappelle une page de Mgr Gay (1). « Nous causerons de votre difficulté à admettre en la compagnie de Dieu des affections très vives... Sans doute Dieu peut demander à certaines âmes de se dépouiller de toute affection humaine, afin de se les réserver à lui uniquement, mais alors il le dit, soit par un appel intime, soit par l'indication des circonstances. Par contre, il ne peut demander cette sorte d'absorption à une personne qui a le devoir d'aimer des êtres légitimement chers. Alors tout doit se concilier. Ce qui s'y oppose, ce n'est pas la perfection, mais quelque imperfection presque toujours involontaire : idées, habitudes, craintes. etc... » (p. 144, 145).

Et cette remarque si juste : « Consultez bien votre nature et plus vos aptitudes que vos attraits (il faudra se souvenir de cette phrase plus loin où il sera question de l'attrait) ; posez-vous la grande et décisive question : où donnerai-je plus de gloire à Dieu par ma perfection personnelle ou par le bien que je peux faire aux autres?... Il faut voir ensuite pour quelle position on a le plus d'attrait. Sans exclure le goût et l'attrait. il ne faut pas se déterminer principalement par cela. C'est parfait quand l'attrait et l'aptitude concordent » (p. 218).

Cette lettre est adressée à un homme. Quand il écrit à une femme, M. Beaudenom insiste habituellement d'une manière qui pourrait

(1) Mgr Gay, *Vie et vertus chrétiennes*, t. I, p, 144.

paraître exagérée sur la nécessité et le rôle de l'attrait dans la vie spirituelle. N'est-ce pas profondément psychologique? Si même chez l'homme, pratiquement, il peut être dangereux parfois de ne pas tenir compte de l'attrait, à plus forte raison ne doit-on pas le négliger chez la femme, dont la nature plus affective est apte à se conduire ou à être conduite parfois plus sûrement par le cœur? C'est d'ailleurs pour cette raison que la femme a besoin de direction beaucoup plus que l'homme. Ceci dit, les passages suivants se comprendront aisément, surtout quand on les lit dans leur contexte, et qu'on n'oublie pas que ce ne sont pas des conseils donnés en général mais à telle personne en particulier : « Nous n'avons à faire ordinairement que ce à quoi nous sommes préparés par un attrait. L'attrait n'est pas l'attrait naturel, mais un attrait divin qui a d'ailleurs le même caractère et le même effet : il attire et rend facile. Si vous n'avez pas cette disposition à l'égard de telle perfection, c'est que vous n'êtes pas appelée, du moins en ce moment, à tel état. Y serez-vous appelée un jour? Pourquoi le chercher! Vous recevrez l'attrait indicateur en son temps... » (p. 179). L'attrait dont il s'agit ici est évidemment une inclination surnaturelle. Entendu de l'attrait sensible et énoncé d'une manière absolue, le principe serait faux : « Faites souvent des choses qui vous coûtent, car rien n'avance autant dans l'amour de Notre-Seigneur. Remarquez toutefois que nous n'avons point une grâce égale à toutes les lumières qui nous montrent le plus parfait. Faites les sacrifices et les efforts qui sont en rapport avec la grâce que vous avez à présent. Vous connaîtrez le juste point à une certaine aisance à faire telle chose, ou à une impression persistante ou au jugement de votre directeur » (p. 183). « Je n'aime pas les vocations de simple raison; j'aime à constater que l'âme tout entière se porte vers l'œuvre providentielle. Cet attrait vient de Dieu assurément, mais il peut être et il est d'ordinaire occasionné par cercertaines circonstances » (p. 242).

Tous ces textes, entendus comme nous l'avons dit, s'expliquent facilement. Cependant, à lire certaines lettres, il semble qu'il y ait parfois des idées moins justes. Voici par exemple une formule qui paraîtra à bon droit trop absolue et, par suite, inexacte? « Comme aptitude, je le verrais plutôt religieux, mais c'est surtout l'attrait qui décide, car Dieu le donne » (p. 276).

Cependant, M. Beaudenom ne veut pas qu'on se laisse diriger par les impressions. Personne plus que lui n'insiste sur la nécessité de s'en affranchir : « Conseil final : appliquez-vous à vous rendre indépendante de vos impressions; — je ne dis pas à les empêcher de se produire, cela ne dépend que très peu de vous... » (p. 23). Et voici une analyse psychologique qui dénote une très grande expérience : « Chez vous le sentiment domine, et domine d'une façon presque absolue. La raison a beau voir clair; la volonté a beau se décider, rien n'est gagné

tant que le sentiment n'intervient pas; dès qu'il entre en jeu tout devient facile. Est-ce une fâcheuse constitution morale? nullement. Le sentiment est le principe vivant par excellence; il est le principe le plus actif du dévouement, de la tendresse, du charme qui attire. Une âme de simple raison voit, mais ne fait pas. Sans doute, une puissante volonté, bien orientée, assure une grande vertu et détermine un grand zèle, mais par l'action de la grâce qui apporte le sentiment qui manquerait du côté naturel... » (Ceci aurait besoin d'explication). « La sensibilité est sujette à deux grandes infirmités : elle subit d'incessantes fluctuations et elle court grand risque de chercher sa satisfaction au dehors dans les affections humaines... Ces impressions de tristesse, d'amour-propre froissé, de délaisssement douloureux, il faut les dominer par des sentiments plus hauts et plus forts. Vous avez le sentiment de votre union à Jésus; ajoutez-y le beosin d'immolation » (p. 68).

L'important, l'unique nécessaire, c'est de faire la volonté de Dieu : « Je vous étonnerai peut-être en disant que l'on peut être très parfait sans une vie intérieure bien intense, surtout quand on n'en est éloigné que par les circonstances et pour un temps. Quand on fait tout pour Dieu, on l'emporte lui-même en toute occupation; comme ces pauvres femmes de la campagne qui emportent au travail leur enfant, et, sans l'oublier, le déposent en un lieu paisible. La vie intérieure est une manière de servir Dieu, la plus excellente en soi, mais la plus sanctifiante est toujours celle où sa volonté nous appelle. Il faut tellement aimer cette volonté qu'elle soit notre joie, alors même qu'elle entrave nos goûts les plus saints » (p. 253).

C'est en fonction de ces principes qu'il faut entendre ce que M. Beaudenom dit de l'amour et de l'union. Lorsque, par exemple, il affirme (p. 202) : « Nous valons en raison de notre degré d'union avec Jésus », c'est avant tout de l'union et de l'amour de volonté qu'il parle, amour solide, actif, qui ne recule devant aucun sacrifice. Mais il n'exclut pas l'amour du cœur : « Quand on est complètement saisi par l'amour de Dieu, c'est pour l'âme un ciel nouveau. Les révélations des choses que l'on savait se multiplient. On se fait l'effet d'un aveugle qui a reçu des yeux. Chaque objet attire et retient, étonne et charme. On se sent un cœur que l'on ne se connaissait pas, et le monde ne paraît pas si vaste qu'on ne puisse l'étreindre dans sa charité. Qu'il est bon de se perdre dans ce sentiment de Dieu et de s'y oublier toujours » (p. 382).

C'est cette union forte et féconde à Dieu, à Jésus, qu'il faut chercher dans l'oraison. Voici ce qu'il écrit à un prêtre en retraite : « J'espère que votre retraite sera plutôt un repos. Ce n'est pas par une trop grande tension d'esprit qu'on arrive à de bons résultats. Pour vous sourtout, je crois que la méthode la plus utile est d'écouter ce qui

vous sera dit dans votre cœur. Si les instructions étaient peu dans le sens de l'union à Jésus, vous n'en feriez pas le fond de votre retraite et vous consacreriez vos heures libres aux auteurs mystiques, comme à Tauler, qui vous attache à Dieu par des vues aussi simples qu'élevées » (p. 414). Ces conseils ne conviennent ni à toutes les âmes ni à tous les états d'âme. Aux âmes moins avancées M. Beaudenom suggère toutes sortes d'industries. Ainsi plusieurs fois, dans la huitième série surtout, il conseille d'écrire même pendant la méditation.

Evidemment, il insiste pour tout le monde sur l'importance des exercices de piété : « Réservez fidèlement le temps de vos exercices de piété; je verrais avec peine des concessions de ce côté-là (p. 186)... » « Que rien ne vous empêche de donner à la prière ce temps et cette application qui sont nécessaires pour maintenir la vitalité spirituelle » (p. 187). Cependant, il peut y avoir des exceptions : « Au besoin, dans certaines périodes, peut-on s'en passer à la condition de se tenir plus continuellement unie à Dieu le long du jour » (*ibid.*). — A un prêtre fatigué et très occupé, il écrit : « Faites deux parts de vos exercices de piété. Gardez coûte que coûte l'oraison, l'examen et la présence de Dieu, ainsi que les moyens qui les assurent, comme la préparation et l'exactitude au lever. Soyez plus coulant sur l'omission passagère des autres : il n'y aura jamais grand mal si vous y mettez la garantie de me le faire connaître très clairement sans estimation des détails » (p. 424).

Il serait étonnant que l'auteur d'une Pratique d'examen particulier d'après S. Ignace n'insistât pas sur l'importance de cet exercice. De fait, M. Beaudenom y revient très souvent. Nous ne citerons que deux textes : « Vous savez l'importance que j'attache à l'examen particulier....» (p. 252)... « Je suis content de voir votre attention portée sur l'examen particulier. Vous vous étonnez peut-être de ce sentiment en le comparant à la ligne habituelle de conduite que je vous conseille. Je vous recommande, à la vérité, de ne pas vivre d'examen et d'une trop grande attention sur vous, mais je concilierai facilement les deux choses, en vous conseillant de faire votre examen particulier justement sur cette voie de dilatation qui exclut la préoccupation de conscience » (p. 420).

Ce dernier texte nous conduit tout naturellement à une des idées les plus chères à M. Beaudenom : ne vous examinez pas trop, ne vous repliez pas trop sur vous-même. Elle revient sous toutes les formes : « Ne vous étudiez pas trop, ne vous épluchez pas non plus » (p. 257). « Je n'aime pas la vivisection que vous avez trop souvent pratiquée sur votre âme » (p. 261)... « Suivez mon conseil de ne vous examiner que très peu et de ne pas revenir sur le passé de la veille même » (p. 264)... Plusieurs de ces textes s'expliquent par le tempérament particulier des destinataires. Mais ils sont aussi révélateurs d'une méthode : Il faut

regarder Dieu beaucoup plus que soi-même; à trop s'examiner, on perd son temps et l'on n'avance guère. Les examens sont utiles, oui, mais dans les commencements surtout; M. Beaudenom le dit très clairement : « Les examens sérieux sont utiles et souvent nécessaires à la première période de la vie pieuse où il s'agit de se bien former. Plus tard ils doivent se faire plus simplement » (p. 275). — Ce principe ne sera peut-être pas admis par tout le monde. Nous le croyons très sage, pourvu qu'on ne lui donne pas une valeur absolue et qu'on l'applique avec discrétion.

Nous n'en pouvons dire autant de quelques autres formules, qui semblent exprimer des idées moins justes ou qui les expriment en des termes moins exacts. En voici quelques-unes : « La vivacité de la douleur est la mesure du mérite dans l'âme qui accepte avec un complet abandon » (p. 345). — Non, la souffrance, et d'une manière générale, tout ce qui rend un acte plus difficile, n'est pas par elle-même principe de mérite (nous ne parlons pas de la valeur satisfactoire), elle ne l'est qu'en raison de la plus grande perfection du motif ou de la volonté. La grâce est supposée, bien entendu. « La vertu est la facilité du bien. Du moment que le bien coûte trop, c'est que la vertu est faible, voilà la doctrine. » (p. 72) — La vertu infuse n'est pas une facilité mais une faculté, et la facilité qui résulte de la répétition des actes est probablement seulement naturelle. La difficulté plus ou moins grande qu'on éprouve devant un acte à poser ne donne donc pas la mesure des vertus infuses. « Le trouble n'est jamais légitime, lors même qu'il s'autorise de tels prétextes de conscience : j'en suis cause ; je suis dans un état qui déplaît à Dieu, etc... Le trouble étant un désordre de nos facultés, ne peut être l'œuvre de Dieu, ni approuvé de lui... » (p. 95) — Dans ses règles du discernement des esprits, S. Ignace enseigne que le bon esprit peut troubler les pécheurs et les âmes moins ferventes pour les faire sortir de l'état dangereux où ils se trouvent. M. Beaudenom ne veut pas nier ce principe, sans doute.

« Unissez votre volonté à celle de Dieu vous indiquant le sacrifice qui vous semble au-dessus de vos forces présentes. Si vous constatez la difficulté de l'accomplir, que ce soit sans trouble : vous n'êtes point en face du péché, mais seulement en face de victoires dont l'étendue déterminera la mesure de grâce sur votre avenir. » (p. 99) — Que nos victoires, notre fidélité aux moindres inspirations du S. Esprit déterminent la mesure de la grâce que Dieu nous accordera, on peut le donner comme un principe empirique qui se vérifie habituellement, non comme principe absolu. M. Beaudenom savait certainement très bien que nos infidélités ne limitent pas nécessairement la générosité divine qui reste libre de donner ses grâces les plus précieuses aux plus grands pécheurs. « La consolation sensible n'est

que l'occasion. Elle n'est même surnaturelle que par contact. Tout le surnaturel est dans la volonté. C'est en elle que réside la grâce ; mais en vertu de l'union de nos facultés, le sensible est atteint par ses vibrations supérieures ». (p. 222) — Manière de parler défectueuse. La grâce surnaturelle illumine l'intelligence avant d'échauffer la volonté. M. Beaudenom, évidemment ne le nie pas.

Parmi les personnes dirigées par M. Beaudenom, plusieurs avaient de sérieuses difficultés contre la foi. Dans ses réponses à leurs doutes, il montre une très grande largeur d'esprit, une information très sûre et une manière très personnelle d'envisager les questions. Qu'on lise par exemple ce qu'il dit de l'évolution (pp. 133, 135, etc.), de Bergson (pp. 153, 154), du purgatoire (pp. 160, 51, etc.). Ses réponses sont remarquablement nuancées et réfléchies. Cependant là encore il y a quelques formules qui trahissent certainement sa pensée. Qu'on en juge par ces quelques exemples : « Dégagez-vous nettement des préoccupations de l'esprit ; cherchez Dieu par le cœur ; non que la raison ne le puisse démontrer, mais alors même, elle ne peut le saisir ; le cœur, et le cœur embrasé de la grâce peut seul l'étreindre. La raison, c'est comme une démonstration des couleurs faite à un aveugle ; le cœur dans la foi, c'est l'œil, au regard obscurci peut-être, mais qui saisit. » (p. 124) — « Sans la foi, l'humanité serait bien à plaindre ! La foi est l'unique moyen universel de connaître le vrai. Voilà pourquoi Dieu l'a choisi. C'est l'égalité entre les savants et les ignorants. C'est la certitude unique pour tous, même pour la plus haute raison. La philosophie n'est qu'une série de systèmes se succédant et se renouvelant, une contradiction perpétuelle ». (p. 130). — Ici, réellement, la pensée n'est pas juste. Prises à la lettre, ces formules rappelleraient certaines propositions fidéistes ou traditionalistes.

Mais à côté de ces déficits, que de principes bons et sûrs, que de formules pleines de doctrine et d'expérience. Nous en avons déjà cité plusieurs. En voici encore, très brèves et très justes : « Prenez toujours le parti du devoir certain sur les choses d'apparence meilleure. » (p. 261) — « La prière prolongée a une efficacité que n'ont pas des prières multipliées. » (p. 115). « Regardez toute chose comme un motif d'amour, et n'y mettez pas d'exception. » (p. 260) — etc.

Ce volume de lettres est précédé d'une courte notice de M. Beaudenom. L'auteur nous y promet un travail complet sur sa doctrine spirituelle. Nous l'attendons avec impatience. M. Beaudenom fut un prêtre d'une sainteté, d'une intelligence et d'une expérience des âmes peu communes. Sa doctrine, malgré quelques imperfections dans la forme plutôt que d'inexactitude dans la pensée, le classent parmi les meilleurs de nos écrivains ascétiques.

Enghien (Belgique). LOUIS RIEDINGER.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège : Marie médiatrice de toutes les grâces.

S. E. le cardinal Mercier vient d'adresser à tous les évêques catholiques la lettre suivante datée d'avril 1921 :

Cher et vénéré Seigneur,

En 1913, le clergé du diocèse de Malines d'abord, les Provinciaux de toutes les Congrégations religieuses résidant en Belgique ensuite, puis la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain et, enfin, tout l'épiscopat belge, adressèrent au Souverain Pontife une supplique à l'effet d'obtenir de Sa Sainteté la reconnaissance dogmatique de la médiation universelle de la Sainte Vierge.

Dès le lendemain de la guerre, nous demandâmes à la Sacrée Congrégation des Rites de vouloir approuver une messe propre et un office propre de Marie Médiatrice et d'en soumettre le texte à Sa Sainteté. Le texte nous est revenu à la date du 12 janvier 1921 avec la haute approbation du Saint-Père qui, lui-même, daigna revoir l'office et la messe et y apporter de sa main auguste plusieurs améliorations. L'office et la messe sont accordés à tous les diocèses de Belgique. La fête est fixée au 31 mai, jour de la clôture du mois de Marie, veille du mois du Sacré-Cœur. Avec une particulière affection, *peramanter*, le Saint-Père approuve l'office et ratifie le choix de la fête qu'il daigne élever au rite double de seconde classe. Il a bien voulu déclarer que l'office et la messe seront accordés à tous les évêques qui en feront la demande à la Congrégation des Rites. Déjà, les évêques d'Espagne, nous écrit le cardinal Vico, préfet de la Congrégation des Rites, ont demandé et obtenu l'office et la messe de Marie Médiatrice de toutes les grâces. Benoît XV a eu la delicate attention de nous faire savoir que lui-même inscrit dans son calendrier privé, au 31 mai, la fête de Marie Médiatrice de toutes les grâces.

J'ai l'honneur de vous envoyer, cher et vénéré Seigneur, en même temps que ces lignes, un exemplaire imprimé de l'office et de la messe : j'ose vous inviter fraternellement, avec une humble et vive confiance, à vouloir solliciter pour votre Eglise la faveur que Sa Sainteté s'est spontanément déclarée désireuse de vous offrir.

J'ai la conviction intime, dont je m'enhardis à vous faire part, que si nous pouvions obtenir par nos prières et par nos efforts communs la proclamation dogmatique de la Médiation universelle de Marie, notre Mère daignerait, en

retour du joyau nouveau que nous aurions contribué à faire briller dans son diadème, obtenir à nos diocèses et à la Société catholique des grâces de choix. Les temps troublés que nous traversons ne doivent-ils pas nous inciter tous à mettre notre confiance spéciale dans la protection de Celle que le Christ mourant nous a donnée pour Mère, que l'histoire a appelée *Auxilium Christianorum*, et que Notre Saint-Père le Pape glorieusement régnant, nous a appris à invoquer sous le vocable *Regina Pacis*, Reine de la Paix ?

L'empressement de l'épiscopat catholique à célébrer, à la veille du mois du Sacré-Cœur, une fête spéciale en l'honneur de « la Vierge Marie, Médiatrice de toutes les grâces », hâtera, nous n'en pouvons douter, le jour où il plaira à notre divin Sauveur de faire proclamer par son Vicaire l'universelle médiation de sa Mère notre Mère.

Agréez, etc.

On trouvera l'office et la messe *in festo B. M. Virginis, omnium gratiarum Mediatricis* reproduits en entier dans Prêtre et Apotre de juillet 1921, p. 897-901. En voici l'oraison qui précise parfaitement le sens théologique de la nouvelle fête :

Domine Iesu Christe, noster apud Patrem mediator, qui beatissimam Virginem genitricem tuam, matrem quoque nostram et apud te mediatricem constituisti : concede, ut quisquis ad te beneficia petiturus accesserit, cuncta se per eam impetrasse laetetur. Qui vivis.

Tous les mots de cette oraison sont à considérer attentivement, car ils ont été mûrement pesés et choisis avec soin pour bien marquer comment la doctrine de la médiation universelle de Marie s'harmonise avec le dogme du Christ Jésus unique médiateur entre Dieu et les hommes (*I Tim.* 2,5). Le point délicat est, en effet, de n'appauvrir et de ne retrécir en rien ce rôle magnifique de Marie, de recueillir précieusement et sans diminution les trésors que nous transmettent la foi, l'amour et la piété de tant de siècles, et en même temps de ne pas se laisser entraîner par un enthousiasme irréfléchi ou par une dévotion trop exclusivement nourrie de brillantes métaphores, à de regrettables exagérations qui n'iraient à rien moins qu'à tout brouiller et à confondre le rôle de Marie avec celui de son Fils. A ce point de vue on ne saurait trop étudier le nouvel office, modèle de tendre piété et d'exactitude doctrinale.

— A la doctrine de la médiation universelle de Marie se rattache très intimement la pratique de la *vraie dévotion* enseignée et propagée par le B. Louis M. Grignion de Montfort. Ce lien étroit est souligné à chaque page dans la *Crónica del primer Congreso Mariano Montfortiano* (Totana, Murcia, Tip. S. Buenaventura, 1920, 8°, 480 p.). Ce congrès célébré à Barcelone en septembre 1918 avec le concours de tous les diocèses et de tous les ordres religieux d'Espagne, fut consacré tout entier à la doctrine mariale du Bienheureux. Son volumineux compte-rendu constitue une riche mine pour l'étude de cette doctrine. Parmi les innombrables mémoires et rapports lus ou résumés au con-

grès signalons en première ligne celui du P. de Etchevarria, CMF, sur *l'Esclavage marial dans les auteurs mystiques et les classiques espagnols* (p. 147-188), fort importante contribution à l'histoire de la dévotion à Marie aux XVIe et XVIIe siècles ; on remarquera aussi celui du chan. Guallar sur la formule Montfortienne : *par Marie, avec Marie, en Marie, pour Marie* ; le savant auteur cite en note le texte d'un sermon sur l'Annonciation où cette formule se lit déjà au XIe siècle : en fait ce sermon (Migne, P. L. 144, 558, cf. 505) n'est pas de S. Pierre Damien, mais de Nicolas de Clairvaux (cf. Hurter, *Nomenclator* 2, 88) et le texte exact est : « *per ipsam, et in ipsa, et de ipsa, et cum ipsa,* totum hoc (la rédemption) faciendum decernitur, ut sicut sine illa nihil factum, sic sine illa nihil refectum sit. » L'indigne secrétaire de S. Bernard (cf. Vacandard, II, c. 23, 3) n'a pas l'autorité de S. Pierre Damien, mais la formule n'en est pas moins intéressante au XIIe siècle, à côté de celles du grand docteur et cinq siècles déjà avant Grignion de Montfort. Les lecteurs regretteront qu'on n'ait pas ajouté à ce compte rendu du congrès Montfortien une bonne table analytique qui permettrait de retrouver dans cet ensemble un peu touffu les excellentes choses qu'il contient.

— Sur les mêmes sujets on trouvera des études nombreuses et soignées dans *la Revue des prêtres de Marie Reine des Cœurs* publiée à Saint-Laurent-sur-Sèvre (Vendée) par le P. Texier. Citons pour l'année 1920 : H. Gébhard, *Causalité attribuée à Marie dans la production de la grâce.* — P. Godts, *Définibilité de la médiation universelle de Marie.* — N. *Secret d'union avec Marie : foi en sa présence,* etc. J'ai déjà dit ici même (p. 90-91) les difficultés que me paraît soulever la thèse reprise par le P. Gébhard de la causalité instrumentale *physique* de Marie dans la production de la grâce ; on m'excusera de faire encore une réserve au sujet de *l'exercice de la présence de Marie* recommandé p. 127 et 147 dans des pages pleines de piété, mais qui risquent peut-être d'engendrer de la confusion en plus d'un esprit. Parler de *foi en la présence de Marie,* poser le principe général que Marie « jouit par grâce de tous les privilèges dont Dieu lui-même jouit par nature, à la condition qu'ils soient communicables à une pure créature » (p. 128) et inviter à un *exercice habituel de la présence de Marie* exposera plus d'une âme, en dépit du correctif un peu imprécis apporté p. 151, à oublier la distinction essentielle entre la présence simplement *morale* de Marie auprès de nous et la présence *physique* quoique purement spirituelle de Dieu en nous. Je me bornerai sur ce sujet à renvoyer à deux excellentes notes de l'Ami du clergé (1905, p. 386-87 et 1906, p. 24-27), aux remarques de M. Didiot dans son édition du *Traité de la vraie dévotion* (Rennes, 1891, p. 246) et surtout au nouvel office de

Marie Médiatrice dont l'ardente piété n'empêche pas la sage et prudente précision (1).

— *La Vierge toute belle* du P. Roupain (Lethielleux, 1920, 12°, 408 p., 12 fr.) est un fort commode recueil d'extraits, tirés en général d'auteurs récents et formant une somme riche et bien ordonnée de la dévotion à Marie. D'aucuns regretteront de n'y pas trouver les textes de nos vieux docteurs sur Marie : le but de l'auteur était différent. Mais pourquoi ne nous donnerait-on pas une *anthologie* doctrinale de textes anciens sur Marie ? Le difficile serait de faire un choix dans tant de richesses et de laisser les trop longues effusions pour recueillir les pages plus pleines et plus caractéristiques : mais à ce prix, quel beau livre on aurait !

— *Le Guide marial du Chrétien militant* par le P. Debuchy (Wetteren, Belgique, De Meester, 1921, 16°. 256 p.) a un but tout pratique : fournir aux Congrégations de la Sainte Vierge un manuel d'instructions et de méditations, en paragraphes courts et précis, résumant fort bien ce que doit être la dévotion à Marie de leurs membres.

Revues.

Les Etudes franciscaines ont commencé à reparaître en janvier 1921, par fascicules trimestriels de 144 p. (Paris, Librairie S. François, 4, rue Cassette, 20 fr. par an, étranger 22 fr.). A en juger par le premier numéro, la nouvelle série ne sera ni moins intéressante, ni moins utile que la première. Le P. Symphorien commence une suite d'études sur *l'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de J.-C.* (p. 36-77). Ce premier article, excellent, montre que « le Docteur dévot a été en grand honneur et emploi chez les Frères de la Vie commune » : toute la charpente et plusieurs passages du *de Spiritualibus Exercitiis* de Florent Radewyns, sont empruntés à l'*Incendium amoris* ou *de Triplici Via* ; emprunts analogues chez Gérard de Zutphen et Mauburnus, ainsi que chez Cisneros dont l'*Ejercitatorio* se rattache à la même tradition (2).

Signalons aussi que *la Revue Sacerdotale du Tiers-Ordre* (trimestrielle, 5 fr. par an, même adresse) a recommencé également à paraître : on y trouvera souvent d'intéressantes notes de spiritualité.

— Regnabit, *Revue universelle du Sacré-Cœur* (mensuelle, 20 fr. par an, U. P., 24 fr., Paris, 10, rue Cassette, qui a commencé à paraî-

(1) On notera par exemple que dans cet office n'a pas été employé le mot de *corédemptrice* sur lequel les théologiens ne sont pas d'accord.

(2) Pour ce dernier le P. Symphorien ne paraît pas avoir connu à temps le travail plus complet du P. Watrigant paru en 1919 dans la *CBE* et signalé ici t. I, p. 197 : les conclusions en sont les mêmes sur la dépendance du célèbre traité vis-à-vis de l'école bonaventurienne.

tre en juin 1921, a pour objet toutes les questions doctrinales et pratiques relatives à la dévotion au Sacré-Cœur. « Ce qui la spécifie, c'est précisément cette universalité » et le fait de n'être l'organe d'aucune œuvre ou groupement particulier. Elle voudrait aider et relier entre eux les efforts de tous ; elle réunira pour cela des études, des faits, des renseignements bibliographiques. A signaler particulièrement dans le premier numéro l'article de Dom P. S., OSB : *Essai d'hymnographie : la Russie catholique au Sacré-Cœur*, p. 18-27. Nos meilleurs vœux de succès à cette fort utile publication.

Editions de textes.

La collection *Le Livre Catholique*, si intelligemment dirigée chez l'éditeur Crès par M. Grolleau, s'est enrichie de deux volumes luxueusement imprimés, *le Commentaire sur le Cantique des Cantiques et treize poèmes*, de Sainte-Thérèse, traduits par le comte de Prémio-Réal (1920, 8°, 250 pages) et *l'Imitation de J.-C.*, trad. de l'abbé de Lamennais, avec les illustrations de Maurice Denis (1921, 8°, 480 p.). Il ne nous appartient pas ici de discuter la valeur artistique des bois de Maurice Denis qui viennent illustrer chaque chapitre de l'*Imitation*, mais nous ne pouvons que nous réjouir de voir se continuer ainsi la tradition, un peu délaissée peut-être aujourd'hui, de ces livres de méditations ou de lectures spirituelles, si nombreux autrefois, ornés de belles gravures symboliques qui viennent offrir à l'imagination du lecteur une « composition de lieu » toute prête. Le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* est en réalité une suite de *pensées sur l'amour de Dieu* à propos de quelques paroles du *Cantique*, suivant le titre que leur donna le P. Gratien en les publiant pour la première fois : la traduction de M. de Prémio-Réal est fort bonne et fera bien goûter cet écrit de la grande mystique, moins connu que d'autres du public, mais si attachant.

— Outre leur grande édition critique des *Exercices Spirituels*, les rédacteurs espagnols des *Monumenta historica S. J.* viennent encore de publier une petite édition manuelle du livre de saint Ignace. (*Exercitia Spiritualia S. P. Ignatii de Loyola*, versio litteralis A. R. P. I. Roothaan, Madrid, 1920, 18°, 184 p., relié, 1 pes.). Chargés de ce travail par leur Père Général, ils ont voulu donner en latin un pendant aux gracieux livrets qui font abordable à tous chez eux le texte primitif castillan. Tout en rendant hommage à la *Vulgate* qu'ils jugent très estimable pour sa fidélité à l'idée de l'auteur et pour son style élégant, ils ont cherché une traduction qui rendît mieux la simplicité et l'onction de l'original, et, visant au pratique, ils ont fait choix d'un texte déjà communément employé dans la prédication des retraites, celui du R. P. Jean Roothaan. — Plusieurs déploreraient l'oubli où la Vulgate risque peut-être de se perdre, si l'édition critique aux quatre

colonnes parallèles ne consacrait pas toujours l'étude comparative de l'espagnol avec ses principales traductions, et d'abord avec celle qui plut à saint Ignace.

La version Roothaan est ici reproduite d'après sa 4e édition, la meilleure ; mais elle se présente allégée de divers documents d'usage moins immédiat et du commentaire minutieux que le traducteur avait joint sous forme de notes. N'ont été conservées que les notes nécessaires pour établir le vrai sens de l'autographe, et elles sont empruntées soit au P. Roothaan, soit à l'édition savante de 1919, soit encore au propre fonds des éditeurs. Ce qui rendait pénible la lecture courante, je veux dire les parenthèses explicatives et les doublets multipliés, tout cela a disparu ; les mots complémentaires sont insérés dans le texte même, quand ils sont utiles au sens, et parfois l'expression de la parenthèse est substituée comme meilleure, par exemple, au lieu de *trahere memoriam*, on lit désormais *applicare memoriam* ou *ducere in memoriam*. D'autres améliorations, déjà introduites dans les éditions modernes, n'ont pas été négligées, telle la notation de l'Ecriture Sainte en chiffres au lieu de lettres.

Bref nous avons ici un texte parfaitement usuel dans un format des plus commodes. P. Debuchy.

— Le volume du P. Apalategui : *Empresas y viajes apostolicos de S. Francisco Xavier* (Madrid, Razón y Fe, 1920, 8°, 386 p., 3 pes. 50) constitue une édition soignée, commode et bon marché, des lettres de l'apôtre des Indes ; les plus importantes y sont reproduites *in extenso* d'après la grande édition des *Monumenta historica S. J.;* pour celles qui sont écrites en Espagnol on a simplement rajeuni quelques expressions trop vieillies ; les textes portugais ou latins ont été traduits en espagnol ; des introductions et des notes facilitent la lecture de ces admirables documents.

— Les mêmes éditeurs de *Razón y Fe* viennent de réimprimer l'édition de la *Vida del V. P. Baltasar Alvarez* par le P. Louis de la Puente publiée en 1882 par le P. de la Torre (Madrid, 1921, 8°, 510 p.) : édition correcte et commode de cette célèbre biographie, précieuse surtout par les appendices dont elle est enrichie, en particulier n° 8 (Avis spirituels du P. B. Alvarez), en n° 9 (sa longue relation de 1577 sur l'oraison de Silence, dont le P. Dudon a montré l'intérêt dans la *Revue* de janvier, p. 48 suiv.).

— La Collection des Retraites spirituelles dirigée par le P. H. Watrigant (Paris, Lethielleux, 8°) vient de s'enrichir de plusieurs volumes. La *Practica de la teologia mística* du Jésuite irlandais Godinez (Wadding, né à Waterford en 1591 et mort à Mexico en 1644) publiée en 1681 et souvent rééditée depuis, fut traduite et commentée par le P. de la Reguera en deux in-folios, dont le bénédictin Schram devait résumer la doctrine dans ses *Institutiones theologiae mysticae*

(1777) plusieurs fois réimprimées au siècle dernier. Le P. W. nous donne une édition de la traduction latine de Godinez par La Reguera, plus commode et moins couteuse que les gros volumes fort rares de celui-ci : ce traité excellent sera ainsi accessible à tous. On y appréciera surtout la précision et la solidité de la doctrine (*Praxis theologiae mysticae*, 1921, XVI°, 348 p., 7 fr.)

— Les *Deux dialogues sur l'Oraison*, l'un du P. I. del Nente, O. P., et le second publié par le P. G. de la Figuera S. J., 1921, 54 p., 1 fr. 25, expliquent ce qu'est l'oraison et ses diverses espèces, sous une forme familière, mais néanmoins de façon à constituer dans leur brièveté un excellent *catéchisme* de l'oraison.

Dans un troisième volume, le P. W. publie pour la première fois, d'après un manuscrit revu par l'auteur peu de temps avant sa mort, la *Retraite spirituelle sur la connaissance et l'amour de N.-S. J.-C.*, par le P. J.-N. Grou S. J. (1921, 8°, 248 p.). Le savant éditeur estime que cette retraite est la meilleure des quatre composées par le P. Grou et s'étonne à juste titre qu'elle soit si longtemps restée inédite : on y retrouve, en effet, à un haut degré les qualités habituelles que tant d'âmes ont si fort appréciées dans ses autres ouvrages : son style clair et limpide, son profond amour pour N.-S., son sens remarquable de la vie intérieure. Quelques notes ont été ajoutées par l'éditeur pour préciser certains points de doctrine qui pouvaient prêter à confusion.

Une brochure enfin est consacrée dans la même collection par Mgr de la Porte à commenter *La prière « Anima Christi »* (1921, 8°. 84 p., 2 fr.) dans une paraphrase pleine de doctrine et de piété.

— On pourrait voir sans exagération dans le *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, de Raymond Lull, le premier modèle de ces recueils de « Méditations pour tous les jours de l'année » si multipliés depuis deux siècles : ce livre, en effet, qui forme avec l' « Art de Contemplation » un double *épisode* dans la cinquième partie du roman de *Blanquerna*, est une série de 365 brèves sentences ou « métaphores morales » destinées à former chacune l'objet de la *contemplation* pendant une journée. Les deux mots de *méditation* et de *contemplation* ne doivent pas donner le change : ils sont ici pratiquement synonymes (le fait est bon à noter). Lorsque, en effet, au ch. I de l'*Art de Contemplation* (éd. Probst, Dans les Beitraege de Baeumker, XIII, 2-3, Münster, Aschendorff, 1914, p. 60-63), Lull veut nous expliquer « de quelle manière Blanquerna contemplait les vertus », il nous développe une méthode de méditation par « les puissances de sa Mémoire et de son entendement et de sa volonté » qu'on croirait copiée sur les *Exercices* de S. Ignace si on ne la lisait pas dans un manuscrit du quatorzième siècle (1). Ce

(1) J'espère avoir prochainement l'occasion de revenir sur cette « méthode de contemplation » que Lull applique dans une série de chapitres aux vertus, à l'essence, à l'unité de Dieu, à la Trinité, l'Incarnation, etc.

chapitre où Lull applique sa méthode à un texte fort semblable aux courtes sentences du *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, nous fait nettement comprendre l'usage auquel était destiné ce dernier.

Ces quelques remarques suffisent pour souligner l'extrême intérêt de ce livre pour l'histoire de l'ascétisme catholique. L'original catalan publié pour la première fois en 1886, d'une façon incomplète et défectueuse, fut traduit en français en 1897, par M. Marius André. Depuis, une édition critique en a été donnée en 1914, à Palma, dans l'édition générale du roman de Blanquerna, par M. Salvador Galmes. Une nouvelle traduction française, éditée en 1919 à « La Sirène », est fort inférieure à celle de M. André. On ne peut donc que se réjouir grandement de voir paraître prochainement une nouvelle traduction du *Livre de l'Ami et de l'Aimé* dont les MÉLANGES D'HISTOIRE ET D'ARCHÉOLOGIE DE L'ECOLE DE ROME ont publié une sélection (t. 38, p. 198-211). M. G. Etchegoyen a rédigé cette traduction aux Hautes-Etudes, sous la direction de M. Morel-Fatio, d'après un manuscrit inédit de la Bibliothèque Nationale de Paris, collationé avec les éditions de 1886 et de 1914 dont les variantes sont données en notes : toutes facilités et toutes garanties seront ainsi offertes pour l'étude de ce texte important à ceux qui ne peuvent recourir à l'original catalan. Dans une excellente introduction, M. E. résume la biographie de Lull et précise la place du Livre dans le roman de Blanquerna ; il en expose ensuite la mystique et donne la bibliographie des manuscrits catalans et des sources de l'ouvrage ; il montre que Lull, en le composant, s'est inspiré, d'après son propre témoignage, d'un modèle arabe; quelques notes de terminologie complètent cette très utile introduction. Nous ne saurions du reste donner une meilleure idée de l'intérêt présenté par cette traduction qu'en reproduisant ici quelques sentences que l'auteur a bien voulu nous communiquer et nous autoriser à publier :

Prologue. — Blanquerna était en oraison et considérait la façon dont il contemplait Dieu et ses vertus. Et quand il avait fini son oraison, il écrivait ce en quoi il avait contemplé Dieu. Ainsi faisait-il chaque jour en variant ses oraisons par de nouvelles raisons afin de composer le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* de diverses et nombreuses manières et que ces manières fussent brèves et qu'en peu de temps l'esprit put en saisir un grand nombre. Avec la bénédiction de Dieu Blanquerna commença son *Livre de l'Ami et de l'Aimé* qu'il divisa en autant de versets qu'il y a de jours dans l'année. Et chacun de ces versets suffit à contempler Dieu tout un jour, selon l'*Art du Livre de Contemplation.*

(1) L'Ami demanda à son Aimé s'il restait en lui quelque chose à aimer. Et l'Aimé répondit : « Ce qui peut multiplier l'amour de l'Ami est encore à aimer. »

(2) Les routes, que suit l'Ami pour chercher son Aimé, sont longues et périlleuses, peuplées de considérations, de soupirs et de pleurs et illuminées d'amours.

(9) « Dis-moi, Ami, dit l'Aimé, auras-tu patience si je redouble tes langueurs? » L'Ami répondit : « Oui, pourvu que tu redoubles mes amours. »

(26) Les oiseaux chantaient l'aube. L'Ami, qui est l'aube, s'éveilla et les oiseaux finirent leur chant. Et, à l'aube, l'Ami mourut pour son Aimé.

(27) L'oiseau chantait dans le verger de l'Aimé. L'Ami vint et dit à l'oiseau : « Si nous ne nous comprenons pas par le langage, comprenons-nous par l'amour, car dans ton chant, mon Aimé se présente à mes yeux. »

(29) L'Ami et l'Aimé se rencontrèrent et l'Aimé dit à l'Ami : « Il n'importe que tu me parles. Mais exprime-toi avec tes yeux qui sont des paroles à mon cœur, afin que je t'accorde ce que tu me demandes. »

(52) L'Ami se voyait emprisonné, lié, blessé et occis pour l'amour de son Aimé. Et ceux qui le torturaient lui demandaient : « Où est donc ton Aimé? » Et il répond : « Voyez-le dans la multiplication de mes amours et dans le réconfort qu'il me donne au milieu de mes tourments. »

(65) On demanda à l'Ami ce qu'était le bonheur, il répondit : « C'est le malheur supporté par amour. »

(176) « Dis, homme qui vas comme fou d'amour, jusqu'à quand seras-tu serf et tenu de pleurer et de supporter des travaux et des langueurs? » Il répondit : « Jusqu'au moment où mon Aimé fera en moi la séparation de mon corps et de mon âme. »

(177) « Dis, fol, as-tu de l'argent? » Il repondit : « J'ai mon Aimé. — As-tu des villes, des châteaux, des cités et des duchés? » Il répondtt : « J'ai des amours, des pensées, des pleurs, des désirs, des travaux et des langueurs qui valent mieux qu'empires et royaumes. »

(179) « Dis, fol, qui sait plus d'amour, celui qui en ressent du plaisir ou celui qui en éprouve des travaux et des langueurs? » Il répondit que l'un sans l'autre ne pouvait avoir la connaissance.

(237) On demanda à l'Ami qui était son Aimé. Il répondit : « Celui qui sait aimer, désirer, languir, soupirer et mourir. »

(238) On demanda à l'Aimé qui était son Ami. Il répondit : « Celui qui pour honorer et célébrer mes honneurs ne doute de rien et qui renonce à tout pour obéir à mes ordres et à mes conseils. »

Ces quelques exemples suffiront pour donner une idée du livre lui-même et faire apprécier les qualités remarquables de la traduction que nous en donne M. E. Que celui-ci nous permette, en le remerciant pour sa bienveillante autorisation, de formuler un vœu, celui qu'il nous donne aussi une traduction de l'*Art de Contemplation* qui forme le complément ou mieux l'introduction du livre qu'il nous offre aujourd'hui ; nul n'est mieux préparé que lui à la faire.

Publications diverses.

— *Liturgia. Ses principes fondamentaux*, par Dom Gaspar Lefèvre O S B (Abbaye de Lophem-lès-Bruges, 1920, 8°. XII-292 p.) est essentiellement un traité de piété liturgique. Son but n'est pas de nous enseigner la *science* de la liturgie, mais de nous apprendre à alimenter pleinement notre vie spirituelle et notre esprit chrétien à cette

source excellente entre toutes de la prière liturgique. Ce but est atteint d'une façon excellente : à côté des chapitres consacrés à décrire et caractériser les grands actes de la prière liturgique (messe, office, sacrements...), ou à préciser leur place dans la vie chrétienne (réflexions fort justes en particulier sur les rapports de la liturgie avec l'oraison mentale), on s'arrêtera très spécialement aux chapitres qui traitent des grandes idées et des cycles liturgiques. Par là ce volume forme l'introduction la meilleure à l'usage du *Missel quotidien* en cours de publication (Abbaye de Lophem, 16°, 1800 p., 16 fr., 6 fascicules parus, sera complet en septembre) qui dans sa forme très commode contient une explication fort complète en sa brièveté de la liturgie de chaque jour (messe et vêpres du temps et des saints) : c'est en étudiant de près quelques offices, en comparant texte et traduction, en suivant les brèves indications qui en précisent le sens pour la piété, qu'on pourra apprécier à sa juste valeur ce que contient ce Missel et après l'avoir fait on reconnaîtra qu'il n'y a rien d'exagéré à le déclarer en son genre un vrai chef-d'œuvre.

— Le *Lexique des Exercices* du P. J. Van Gorp (*Collect. Biblioth. des Exerc.*, Enghien, Belgique, n. 68, 1921, 8°, 48 p., 1 fr. 50) se présente à nous comme un simple essai, destiné à être perfectionné ; comme tel cependant il rendra déjà de notables services, en attendant que l'on ait le lexique établi sur l'original espagnol et constitué en vue d'une étude rigoureusement scientifique de la terminologie spirituelle de S. Ignace. Dressé sur la version latine du P. Roothaan, le lexique du P. van Gorp constitue un inventaire sommaire de ce vocabulaire et permettra déjà d'en retrouver facilement tous les termes caractéristiques et leurs emplois les plus intéressants, ce qui est fort appréciable.

— V. Cathrein, S J., *Die Christliche Demut. Ein Büchlein für alle Gebildeten* [L'humilité chrétienne, à tous les gens instruits]. Fribourg-en-B., Herder, 1920, 8°, VIII-190 p., 8 m. — Mal comprise, décriée et condamnée par les philosophes ou les « surhommes » modernes, l'humilité risque d'être aussi méconnue et méprisée par les chrétiens de nos jours. Ils comprennent mal que pour avoir part au royaume de Dieu l'on doive se faire petit. Les humiliations du Christ et de ses saints leur sont un scandale. L'heure est à la magnanimité et aux grandes pensées. Pour l'amour même du Christ et pour la gloire de Dieu, il importe surtout de primer et de s'imposer, et puisque l'humilité au contraire produit l'effacement et l'oubli, la perfection est de s'en garder et de s'en défaire.

C'est à rectifier ces conceptions de l'humilité et de l'esprit chrétien que tend ce petit livre. L'auteur établit d'abord la notion exacte de la vertu : elle n'est pas la simple constatation ou le sentiment résigné

d'une infériorité réelle, mais une attitude libre et raisonnée de la volonté. Le fondement s'en trouve dans la connaissance exacte de soi-même, de ce que l'on est et de ce que l'on peut s'attribuer en propre au regard de Dieu. Elle établit donc dans le vrai et elle fixe la juste mesure des prétentions à avoir. Ainsi s'explique l'humilité non seulement de ceux qui ont péché, mais aussi des âmes les plus innocentes et de l'Homme-Dieu lui-même.

Cette vertu n'exclut par conséquent pas la magnanimité ; elle comporte au contraire les fiertés et les ambitions les plus nobles. Elle prémunit seulement contre l'égoïsme et contre l'orgueil. Aussi ne saurait-on comprendre sans elle ni la foi ni la prière; elle est à la base en même temps qu'elle forme le couronnement de toutes les vertus. Il faut donc s'y entraîner et c'est à quoi tendent tous ces exercices de la vie chrétienne qui nous font acquérir une plus exacte connaissance de nous mêmes et maintiennent dans une juste mesure notre recherche instinctive de l'estime et de la louange.

Tel est ce « petit livre », la philosophie et la théologie de l'humilité. L'auteur se défend d'avoir écrit pour les spécialistes de l'ascétisme ; il s'adresse seulement à ces hommes instruits que déconcerte l' « *apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* » ; mais ceux-là même qui font profession de s'attacher à cette leçon première du Christ trouvent profit à se l'entendre ainsi commenter et justifier. La vraie nature de l'humilité mieux saisie, ils comprendront mieux que le Christ lui-même en ait pu donner l'exemple et qu'il en ait fait un précepte pour qui cherche la paix de l'âme dans l'acceptation de son joug. P. Galtier.

— Dans le recueil de poèmes *Musique sacrée, Musique profane* (Paris, Garnier [1921], 8°, 128 p.), de M. Maurice Brillant, la pièce principale est une *Rhapsodie mystique* où l'auteur « a voulu figurer, en quatre épisodes, quelques étapes essentielles de la vie mystique. » On en rapprochera dans le même volume les deux pièces *Quia amore langueo* et *Psaume* ainsi qu'une *Cantate spirituelle*, et aussi la *Cantilène pour une jeune sainte* parue dans les Lettres de juin 1921, p. 902-925. Evidemment à lire ces vers à côtés de ceux par lesquels les mystiques du Moyen-âge italien ou du seizième siècle espagnol ont essayé de traduire ce qu'ils éprouvaient, on trouvera que l'art du poète n'y est pas absorbé par l'intensité du sentiment au point de disparaître comme dans ces inimitables modèles. Mais néanmoins (je n'ai pas qualité pour en dire toute la valeur littéraire) on goûtera dans ces vers un sentiment chrétien très profond et une intelligence remarquable des réalités de la vie spirituelle.

— Le P. L. Perroy lui aussi dans son volume *Vers l'amour de Dieu, Cantiques du voyage* (Paris, Lethielleux, 1921, 8°, 232 p., 6 fr.),

a voulu s'essayer à marcher sur les traces d'un modèle aussi redoutable que S. Jean de la Croix : il a écrit sur l'ascension de l'âme vers Dieu, dix *cantiques* qu'il commente ensuite en treize chapitres. Fort sagement il n'a pas entrepris de décrire dans son livre les suprêmes ascensions qui font l'objet de la *Vive flamme Cantique spirituel :* il s'attache à suivre ces étapes plus humbles que nous voyons parcourir autour de nous et près de nous par les âmes ferventes. D'aucuns pourront trouver cet itinéraire encore bien terre à terre : qu'on lise et qu'on essaie de vivre surtout, les pages sur la loi de la souffrance et sur l'amour intraitable, on s'apercevra vite qu'elles supposent une grande vie intérieure et une grande sainteté.

— Le volume du Dr. G. Semprini, *La morale mistica dell' Imitazione di Cristo e i suoi rapporti col misticismo* (Poggio-Mirteto, Casa editrice di cultura moderna, 1920, 8°, 232 p.), traite un sujet des plus intéressants. Malheureusement, au lieu de rattacher cette morale de l'*Imitation* à ses fondements réels, c'est-à-dire aux affirmations positives du dogme catholique, il entreprend de l'étudier à la lumière d'une philosophie religieuse empruntée à Harnack et au modernisme italien, fort étrangère par conséquent au livre qu'il étudie : aussi conclut-il à l'*identité* du mysticisme de l'*Imitation* avec celui de Bouddha... Inutile d'insister, sinon pour faire remarqner que la documentation positive du livre est très défectueuse : sur la question de l'auteur de l'*Imitation*, M. S. ne paraît avoir étudié que Mgr Puyol, qu'il suit aveuglément, sans paraître même soupçonner les travaux parus depuis, pas même l'édition critique d'A Kempis, par Pohl.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1921).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

de la Porte (Mgr R.) — La prédication des choses spirituelles. — *Vie spirit.*, 2-2, 214-227.

Sur la nécessité de faire, dans la prédication ordinaire aux fidèles, une place à la spiritualité.

Mager A. OSB. — Kanzel und Mystik, — *K. Kanzel*, 1921, 31-44.

Saubin. — Catéchisme spirituel. Paris, librairie S. François, 24°, 154 p., 1 fr.

Martin de Barcelona, OMC. — La Orden franciscana. Estudio crítico de las fuentes históricas de san Francisco y santa Clara, Barcelona, edit. Políglota, 8°, XII-254 p., 5 pes.

Roure L. — Bulletin de Psychologie religieuse : Mystiques catholiques. — *Etudes*, 167, 75-87.

Huyben J. OSB. — Bulletin d'histoire de la Mystique. — *Vie spir.*, 2-2, 144-156.

Cathala MR. OP. — Chronique : Questions mystiques. — *Revue Thomiste*, 26 (1921), 101-118.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Hugon E. OP. — La vie spirituelle avec le Christ en Dieu. — *Vie spirit.*, 2-2, 171-172.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Joret D. OP. — A l'Ecole du Maître intérieur (*suite*). — *Vie Spirit.* 2-1, 412-425; 2-2, 21-47.

« L'Esprit-Saint qui habite en nous sous les espèces de la charité, prolonge l'action de celle-ci et renforce ses inspirations » dans les intuitions du don d'intelligence, dans les justes appréciations du don de science, dans la sagesse surtout des enfants de Dieu.

Osende V. OP. — La vida interior. — *Vida sobrenat*, 1, 338-350.

Colunga E. OP, — Perfección y estado de perfección. — *Vida Sobrenat*, 1, 401-409.

Saubin. — Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait, 2e éd. revue, Paris, librairie S. François, 2 vol. 16°, 194 et 274 p., 5 fr.

André H. — Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung. Leipzig. Vier Quellen Verlag, 1920, 8°, 104 p., 12 m.

Noble HD. OP. — L'unité de la conscience morale. — *Vie spirit.*, 2-2, 95-107.

« La conscience de l'honnête homme et la conscience du chrétien ont la même coupe psychologique... une clairvoyance au service d'un amour. » Mais chez le chrétien le programme de l'activité morale grandit et le motif change.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Lippert P. SJ. — Die Bekehrung. — *Stimmen der Z.*, 101, 181-192.

Wunderle G. — Zur Psychologie der Reue. Ergebnisse einer Umfrage. Tübingen, Mohr, 8°, 69 p., 12 m.

Pacheu J. — L'Ecole du Cœur. — *Rev. de Philosophie*, 21, 278-288.

Réforme des affections déréglées ; lumière reçue par l'intermédiaire des impressions surnaturelles (Exercices de S. Ignace). — Des états affectifs dans l'union mystique ; relations de la connaissance et de l'amour dans ces grâces élevées.

von Dunin-Borkowski St. SJ. — Die Starke Wille. — *Stimmen der Z.*, 100, 401-411.

En quoi consiste « la force » de la volonté et ses rapports avec l'habitude et l'éducation.

Boyd Barret E. SJ. — La fuerza de la voluntad, trad. M. Trullas SJ., Barcelona, Gili, 1920, 8°, 175 p.

Kümmer. — Das grosse Geheimnis der Heiligen. Paderborn, Schöningh, 1920, 8°, 108 p., 5 m. 50.

Sur *l'humilité*, secret de la vraie sainteté.

Voir aussi plus haut : p. 313, **Cathrein**.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Garrigou-Lagrange R. OP. — La charité des parfaits ou la perfection de la charité. — *Vie spirit.*, 2-1, 401-410 ; 2-2, 1-20.

« La pleine perfection de la charité ici-bas ne peut exister sans la contemplation mystique. »

Naval F. CMF. — De Ascetica et Mystica : III, Virtus heroica et status mysticus. — *Comment. pro religiosis*, 2, 89-93.

« Ut quis sanctus sit virtutemque habeat perfectam et heroicam, non est necessarius status mysticus vel contemplationis infusae, quamvis sibi mutuo opem multam ferant et quamvis in uno eodemque subiecto crebro uterque status revera inveniatur. »

Springer E. — Ueber die Einheit des mystischen Leben. — *Pastor bonus*, 33 (1920), 60-76.

Louismet S. — The mystical knowledge of God. 3e édit. augmentée. London, Burns. O. W., XIII-144 p., 5 s. 6 d.

Leuba JH. — The meaning of Religion and the place of Mysticism in religious life. — *Journal of Psychology*, 1921, 57-67.

Etudie la place du mysticisme dans toute religion, dans le catholicisme en particulier.

Boggs LP. — A glimpse into Mysticism and the Faith state. — *Journal of Psychol.*, 1920, 708-715.

Sur les états psychologiques qui favorisent le mysticisme.

Lombard E. — Mysticisme et introversion. — *Rev. de Philos. et de Théol.* (Lausanne), novembre 1920.

Saudreau A. — La question de la contemplation acquise. — *Vie spirit.* 2-1, 460-473.

La « contemplation acquise » est inconnue aux auteurs spirituels avant le dix-septième siècle ; en particulier ni Ste Thérèse, ni S. Jean de la C. ne l'admettent. Personne ne nie la possibilité pour l'âme de rester dans la considération générale et tranquille des vérités apprises par la méditation — mais « très rare est ce genre d'oraison, si rare qu'il ne mérite pas d'être classé parmi les degrés d'oraison que parcourent les âmes fidèles. »

P. 472-473, *Note de la Rédaction* qui croit devoir maintenir, avec D. Lehodey et le P. Arintero, l'existence d'une contemplation acquise.

Farges (Mgr A.). — A propos de la perception immédiate de Dieu. — *Vie spirit.*, 2-2, 234-239.

Répond à une page de l'article précédent, et conclut que M. S. n'a nullement prouvé l'impossibilité d'une perception immédiate de Dieu, intermédiaire entre la foi ordinaire et la vision béatifique, et que

tant qu'il ne l'a pas fait, il n'a pas le droit de rejeter a priori les témoignages des mystiques qu'on lui oppose.

Note de la Rédact. faisant remarquer que le P. Arintero dont Mgr F. invoque l'autorité, tout en admettant dans certains états mystiques une connaissance « angélique », se refuse à en faire la caractéristique de *tout* état mystique.

Thurston H. — Blood prodigies. — *Studies* (Dublin), 9 (1921), 25-38.

Phénomènes d'hématisation (S. Sacrement, corps des Saints, statues et crucifix).

Thurston H. — Some physical phenomena of Mysticism ; Incorruption. — *Monlh.*, 137, 341-351 ; 430-442.

Ugarte de Ercilla E. SJ. — El misterio de Limpias. — *Razón y Fe*, 60, 137-151.

Les phénomènes de Limpias peuvent avoir un caractère objectif et surnaturel sans qu'il doive s'ensuivre nécessairement que tout le monde les voie.

Rubio Cercas. M. — Explicación psicofísica de los que parecen prodigios de Limpias. — *Ciencia Tomista*, janv.-fév. 1921.

Voir aussi plus haut : p. 292, **Farges** ; p. 315, **Brillant**, **Perroy**.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Byrne G. — Right and wrong notions of Prayer. — *Month.*, 137, 309-316 ; 510-517.

Bontoux G. — La prière idéale d'après la Bible. Avignon, Aubanel. 8°, 104 p., 2 fr.

Gauderon J. — La lecture spirituelle d'après les principes du Bx. J. Eudes. — *Vie spirit.*, 2-2, 185-202.

Le Bx. considère la lecture spirituelle comme « une manière de faire oraison » : dispositions et méthode pour qu'elle joue ce rôle; en particulier, lecture de l'Ecriture Sainte.

Scharsch Ph. OMI. — Die Devotionsbeichte. Die Tilgung der lässlichen Sünden in der heiligen Beichte. Lehre und Anleitung. Leipzig, Vier Quellen Verlag, 1920, 8°, 232 p., 11 m.

Caronti E. OSB. — La pietà liturgica. Torino, Berruti, 1920, 32°, 135 p.

Caronti E. OSB. — Per una definizione della Liturgia. — *Rivista Liturgica*, janvier 1921.

Platz H. — Zeitgeist und Liturgie. M. Gladbach. Volksverein, 8°, 118 p., 12 m.

van Houtryve I. OSB. — Liturgie et contemplation. — *Questions liturgiques*, 6, 96-110.

Montre comment s'unissent et s'aident prière liturgique et oraison contemplative ; répond aux difficultés en sens contraire.

Kramp J. SJ. — Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie. Regensburg, Pustet, 1920, 8°, 120 p., 7 m.

Kramp J. SJ. — Opfergedanke und Messliturgie (Erklärung der kirchlichen Opfergebete). Regensburg, Pustet, 8°, 5 m. 50.

Kramp J. SJ. — Zur Liturgie der römischen Messe. — *Stimmen der Z.* 101, 125-135.

Fischer L. — Lebensquellen vom Heiligtum. Lesungen für Freunde der Liturgie. Freiburg-B., Herder, 1920, 8°, VIII-204 p., 15 m.

Hanssens J. SJ. — La Messe dialoguée. — *Nouv. Revue théolog.*, 48, 292-304.

Dublanchy E. SM. — Degrés de perfection dans la dévotion à Marie, — *Vie spirit.*, 2-2, 172-184.

Voir aussi plus haut : p. 305, **Congrès Montfortien, Roupain, Debuchy** ; p. 312, **Lefèvre**.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Lucas H. — The call to perfection. — *Month.*, 137, 422-429.

L'appel à la perfection dans la vie sacerdotale et dans la vie religieuse.

Haggeney K. SJ. — Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluss an das Johannesevangelium, 1-2 Bd. : Die Selbstoffenbarung durch Zeichen und Predigt. Freiburg-B. Herder, 12°, XII-400 et VIII-426 p., 19 m. 50 et 21 m.

Hedley, Bish. OSB. — A spiritual retreat for religious. London, Burns, O. W., 1920, 16°, XII-196 p.

Faloci-Pulignani, Mons. M. — La virtù riformatrice del Terz'Ordine francescano. — *San Francesco di Assisi*, fasc. 5 (fév. 1921).

van Houtryve I. OSB. — La vie dans la Paix. Louvain, Mont-César, 8°, X-102 p., 4 fr.

Principes de vie spirituelle pour les jeunes gens.

Pastor. — La sanctification des enfants : la Direction. — La communion précoce et fréquente des enfants (Échange de vues). — *Prêtre et Apôtre*, 1, 848-851 ; 883-887.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Knor JB. — Vom guten Sterben nach dem **Hl. Cyprian**. (*Für Gottsucher*, 5). Limburg, Steffen, 12°, 40 p., 2 m.

Leplus B. OSB. — Lettre spirituelle. — *Vie spirit.* 2-2, 203-208.

Lettre 2 de S. **Basile** à S. Grégoire (M. 32, 224), traduite et commentée.

(Albert le Grand). — The Paradise of the Soul, by Blessed Albert, transl. **R. Devas** OP. London, Burns, O. W., 202 p., 3 s., 6 d.

Bardo B. — Deutsche Gebete. Wie unsere Vorfahren Gott suchten. 4e édit. augmentée, Freiburg-B. Herder, 12°, XVI-262 p., 15 m. 40.

Richstaetter K. SJ. — Altdeutsche Herz-Jesu-Novene. Regensburg, Pustet, 1920, 24°, 18 p.

Richstaetter K. SJ.— Herz-Jesu-Gebete des 14, und 15. Jahrhunderts. Regensburg, Pustet, 18°, 270 p., 7 m. 50.

Monti GM. — Un laudario umbro quattrocentista dei Bianchi. Todi, Atanor, 1920, 16°, VIII-206 p., 6 l.

Vincent de Paul (S.) — Correspondance, Entretiens et Documents : Corresp. T. 2 (1640-1646). Paris, Gabalda, 8°, 644 p.

[**Waffelaert**] **Mgr GJ.** — Analecta ascetica et Mystica (de commendatione vitae contemplativae ; de Sacrificio Missae). — *Collat. Brugens*, 21, 89-92 ; 165-175.

X. — La Vie chrétienne d'après le **Cardinal Pie**. Ouvr. publié par M. l'abbé Texier. Tours, Mame, 16°, XII-360 p.

Nature, obstacles, auxiliaires de la vie chrétienne expliqués par des extraits des Œuvres du Card. Pie.

Voir aussi plus haut : p. 308, **Ste Thérèse, Imitation, Exercices, Saint François Xavier, de la Puente, Godinez, del Nente, de la Figuera, Grou, R. Lull.**

II. — Documents.

Besse D. OSB. — Le moine Bénédictin, Paris, Art Catholique, 1920, 8°, 202 p.

Glogger P. OSB. — Ein bedeutendes Werk von Mönchtum (Butler, Bened. Monachism). — *Benedikt. Monatschr.* 3, 164-169 ; 240-246.

Un chan. Régul. de Latran. — Courte notice sur S. Augustin et les chanoines réguliers. Namur, chez les Chan. rég. de Latr., 12°, XX-126 p.

Ambrosio de Saldes, OMC. — Informe del Dr. Martin de Azpilcueta (a) Navarro al rey Felipe II sobre **conventuales** y **terceros** en España. — *Estudios franciscanos*, 26, 262-267.

Rapport sur la réforme des Mineurs en Espagne, publié en appendice à un catalogue de documents sur le même sujet.

Aicardo JM. SJ. — Comentario a las Constituciones de la **Compania de Jesus** : T. 2, Madrid, Blass, 1920, 8°, XXVIII-1102, p.

Commente en particulier dans ce volume la partie des Constitutions qui traite de la vie spirituelle et des exercices de piété.

Meschler M. S. J. — La Compagnie de Jésus : ses statuts, ses résultats. Trad. Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 8°, 354 p.

Bonnenfant G. — Les **Séminaires** normands, du seizième au dix-septième siècle. Paris, Picard, 8°, 515 p.

Renaudin P. — Le Poverello de Port-Royal : les tribulations de **M. Hamon**. — *Correspondant*, avril, 283 ; 46-76.

Méditations de **Mme Augustin Cochin** (1830-1892). Paris, Art Cathol. 16°, 208 p.

Pellegrini C. — Vita di **Contardo Ferrini**. Torino, Soc. Editrice Internaz., 8°, 716 p.

Olgiati F. — La santità di C. Ferrini. — *Scuola Cattol.*, 20, 116-127.

Pottier A. — La **Mère Thérèse** et la Miséricorde de Laval. Laval, imp. Goupil, 12°, 376 p.

Ludwig B. — Tugendschule **Gemma Galganis**, Dienerin Gottes und stigmatisierten Jungfrau von Lucca. Andechs, Wallfahrtverlag, XXXV-458, 28 m.

Goyau G. — Ascétisme et Mystique. — *Revue des Jeun.* 28, 510-525.

A propos du journal de **Sr Marie Saint-Anselme**, à paraître prochainement chez Perrin.

Poucel V. — La sainteté et l'enfance : **Nellie** du Dieu Saint. — *Etudes*, 167, 385-402.

Bessières A. SJ. — *Inter Lilia.* Figures d'enfants : I. **Louis Manoha** (1904-1914). — II. **Livietto** (1910-1917). Toulouse, *Apostolat de la Prière*, 2 vol., 8°, 104 et 84 p., 2 fr. 50 chaque.

Wyman HH. CSP. — The Story of my religious experiences. New-York. Paulist Press.

van Hee L. SJ. — Retraites modernes en Chine. (*Coll. Biblioth. des Exercices*, 69). Enghien (Belgique), 8°, 44 p.

Voir aussi plus haut : p. 297, **Beaudenom**.

III. — Travaux.

Gobillot P. — Les Origines du Monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte. — *Recherches de sc. relig.* 12, 29-86.

Continue à discuter les théories diverses sur les « moines reclus du Sérapeum » (leur piété, « leur apathie », leur ascétisme ; rapprochements divers proposés entre eux et les moines chrétiens).

Condamin A. — Bulletin des religions Babylonienne et Assyrienne. — *Recherches de sc. relig.* 12, 125-133.

Sur les « femmes cloitrées vouées à Mardouk, au temps d'Hammourabi » ; la « confession » comme rite de pénitence.

Miller B. — Das geistliche Leben nach dem Evangelium, oder Ascese Christi und der Apostel. (*Für Gottsucher*, 4) Limburg, Steffen, 12°, 136 p., 4 m.

Villecourt L. OSB. — La date et l'origine des « homélies spirituelles » attribuées à **Macaire**. — *C. R. Acad. Inscript. et B. Lettres*. Paris, 1920, 250-258.

Schuster I. OSB. — L'influenza di S. **Girolamo** sui primordi della vita monastica in Roma. — *Miscellanea Geronimiana*, Tip. Vatic., 1920, p. 69-88.

Pichery E. — Les Conférences de **Cassien** et la doctrine spirituelle des Pères du désert (*suite*) : 4. Cénobitisme et solitude. — *Vie spirit.*, 2-2, 55-66.

Schrœrs H. — Das Charakterbild des **Hl. Benedikt** von Nursia und seine Quellen. — *Zeitschr. f. Kathol. Theolog.* 45, 169-207, cf. 496.

Berlière U, OSB. — L'ordre monastique des origines au douzième siècle. 2e édit. revue et augmentée. Maredsous, 12°, III-278 p., 6 fr. 50.

Rothenhaeusler M. OSB.—Aeltestes Mönchtum und klösterliche Beständigkeit. — *Benedikt Monastschr.* 3, 87-96 ; 223-236.

Peralta Vic. de OMC. — Místicos franciscanos. — *Estudios franc.* 26, 187-210.

Commence une série d'études sur les mystiques franciscains espagnols ; comme introduction, diverses remarques sur la mystique à l'époque patristique.

Simons Th. OSB. The monastic reforms of **King Edgar**. — *Downside Review*, janv, 1921.

de Moreau E. — Les explications allégoriques de la Messe au M. A.— *Nouv. Rev. Théolog.* 48, 123-143.

X. — Florilegium spiritualitatis **franciscanae**, praesertin Bonaventurianae : I, de Spiritualitate franciscana. — *Analecta Ord. Minorum Cap.*, 37, 16-22 ; 50-57 ; 78-84 ; 145-149.

Série d'études 1) sur la notion de spiritualité ; 2) sur l'observation de l'Evangile particulière à S. François ; 3) sur l'observation de la pauvreté évangélique absolue.

César de Tours, OMC. — La perfection séraphique d'après S. François. Maison S. Roch, Couvin (Belgique), 12°, 192 p.

Devas R. OP. — On the history of the mental prayer in the order of **S. Dominic**. — *Irish Ecclesistical Record.*, 16 (1920), 177-193.

Montre que « ce qui correspond d'une façon assurément très étroite, bien que non absolue, à la prière mentale telle que nous la connaissons aujourd'hui, existe dans l'ordre des Prêcheurs depuis les temps les plus anciens, que cela existe en outre, jusqu'à un certain point, comme un devoir de communauté, à remplir à un moment et dans un lieu déterminés ; que c'est toujours considéré comme très nécessaire, même une fois pleinement accomplies toutes les observances liturgiques : et qu'enfin les chapitres généraux ont légiféré sur ce point avant qu'il pût en aucune façon être question de l'influence des Jésuites. »

Hugueny E. OP. — La doctrine mystique de **Tauler**. — *Rev. des Sc. philos. et théolog.* 10, 194-221.

Sources. — L'homme intérieur ; l'image de la Sainte Trinité et la contemplation. — La contemplation naturelle ; le chemin de la cont. surnaturelle.

Berlière U. OSB. — Mystiques **bénédictins** à la fin du M. A. — *Rev. liturg. et monast.*, 6, 157-160.

X. — Gli « Esercizi Spirituali » di S. **Ignazio** e la recente edizione critica nei Monumenta Historica S. J. — *Civiltà Cattol.*, 1921-2, 137-149 ; 243-253.

Walker L. — The psychology of the « Spiritual Exercises ». — *Hibbert Journal*, janvier 1921, 401-414.

Sabino de Jesus, CD. — Bosquejo literario de S. **Juan de la Cruz** (*suite et fin*). — *El Monte Carmelo*, 22, 46-53 ; 85-92 ; 121-126.

Claudio de J. Crucificado, CD. — El método de S. Juan de la Cruz. Actividad del alma en el orden sobrenatural. — *El Monte Carm.* 22, 140-144 ; 161-167.

Sempé L. — S. **François de Sales**. Le Théologien et le Directeur. — *Messager du Cœur de Jésus*, 96, 242-248.

Hamon A. — Les possédées de **Loudun** et Dom Lobineau. — *R. prat. d'Apologét.*, 32, 33-39.

Voir aussi plus haut : p. 309, **P. Symphorien** ; p. 313, **van Gorp**.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

ETUDES

SOMMAIRE DU 5 JUILLET 1921

F. CAVALLERA : Dante et son œuvre. — P. DUDON : Ignace de Loyola au siège de Pampelune (1521-1921). — C. PARRA : Lettre de Belgique. — J. MORIAN : Paysages intérieurs. — P. DONCŒUR : Pour l'intelligence pratique de la liturgie. — L. de MONDADON : Maria Chapdelaine. — C. NEYRON : Bulletin scientifique. — Y. DE LA BRIÈRE : Chronique du mouvement religieux : La paix de 1917. — Revue des Livres.

Les abonnements partent du 5 janvier, du 5 avril, du 5 juillet et du 5 octobre.

Un an : FRANCE..... **30** fr. — ÉTRANGER (Union postale)..... **35** fr.
Six mois : FRANCE..... **16** fr. — ÉTRANGER — ..... **18** fr.

Un Numéro : 2 francs

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

SOMMAIRE DE MAI-AOUT 1921

P. DUDON : Pourquoi la cause de Bellarmin est-elle restée trois cents ans pendante devant la Congrégation des rites ? — P. GOBILLOT : Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte (*suite*). — A. D'ALÈS : *Itala*. — G. BARDY : S. Grégoire de Nysse, *Ep. ad Philippum*. — P. SCHEPENS : L'office du chapitre à Prime. — H. PINARD : Unité de la conscience morale dans l'humanité. — S. RONZEVALLE : La langue primitive de la Bible. — J. LEBRETON : Bulletin d'histoire des origines chrétiennes. — A. D'ALÈS : Bulletin de théologie historique.

Les abonnements partent de janvier.

FRANCE..... **14** fr. — Union postale..... **16** fr.
Pour les abonnés des **Etudes**... **12** fr. — — ..... **14** fr.

Prix du fascicule double... : 4 fr. 50
Prix des années écoulées.. : 15 fr.

Adresser les abonnements à

M. L'ADMINISTRATEUR des **Etudes**
5, Place Saint-François-Xavier, Paris (VIIe)

AVIS

Les numéros **4 (octobre 1920)** et **5 (janvier 1921)** de la Revue d'Ascétique et de Mystique étant à peu près près épuisés, l'administration de la *Revue* reprendra volontiers au prix de 2 fr. 50 les exemplaires de ces numéros que nos lecteurs auraient disponibles. Pour nos abonnés, le montant des numéros envoyés leur sera crédité à valoir sur le prix de leur prochain abonnement.

LIVRES ET REVUES

Bulletin mensuel de Bibliographie critique

Abonnement 10 fr. par an ; Etranger 12 fr.

Le *Bulletin* est publié pour la *Bibliothèque centrale d'Etude*. Il donne tous les mois des comptes rendus brefs, mais très sérieux, d'ouvrages nouveaux et un relevé des articles les plus importants, choisis dans un grand nombre (plus de 100) de Revues françaises et étrangères et classés méthodiquement avec références exactes. C'est un très commode instrument de travail pour suivre le mouvement des publications. Il complète ainsi fort heureusement les ressources offertes par la *Bibliothèque centrale d'Etude* (prêt de Revues et d'ouvrages d'étude) et par l'*Association d'Hulst*, récemment fondée pour fournir aux prêtres pauvres les livres et revues nécessaires pour le travail intellectuel.

Bibliothèque Centrale d'Etude
13, rue de Miromesnil, PARIS (VIIIe).